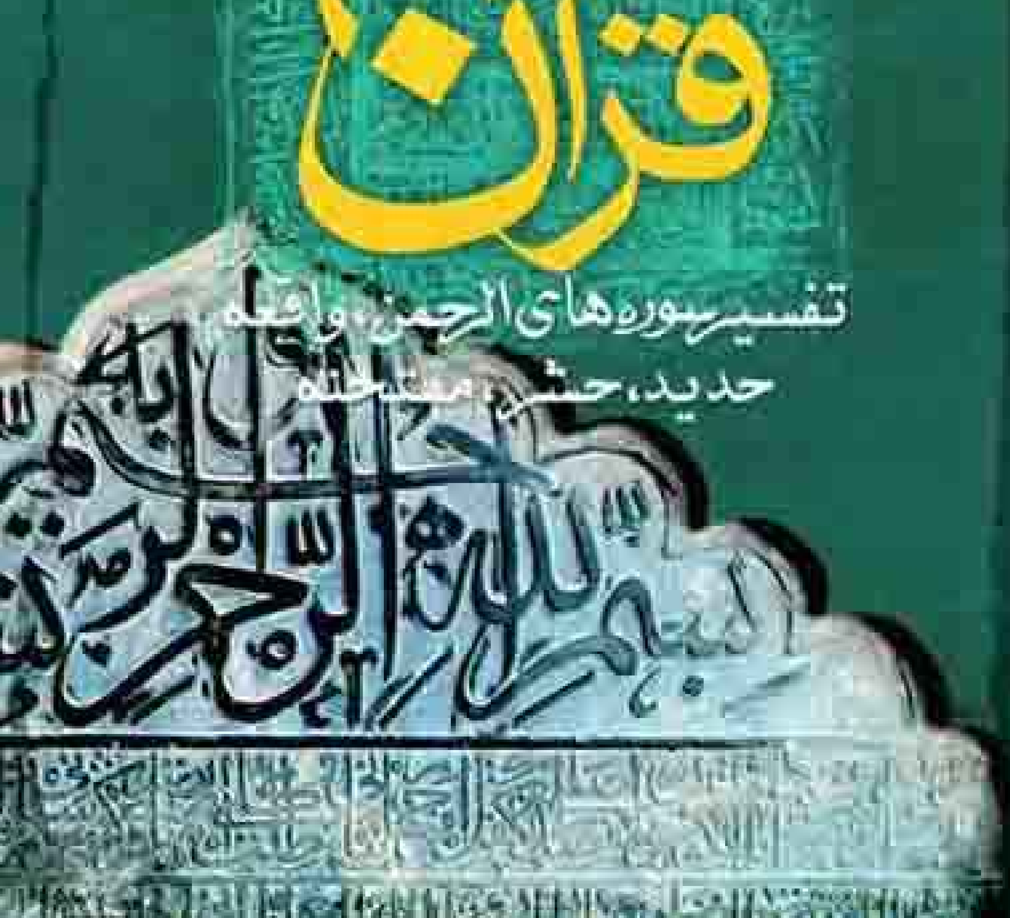
متفکر شهید

استاد مرتضی مطهری

آشنایی با قرآن

تفسیر سوره های الرحمن، واقعه

حدید، حشر، ممتحنه



فهرست مطالب

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه چاپ یازدهم

کتاب حاضر جلد ششم مجموعه آشنایی با قرآن است که شامل تفسیر قسمتهایی از سوره‌های الرحمن، واقعه، حدید، حشر و ممتحنه توسط شهید آیت‌الله مطهری می‌باشد. همان طور که در مقدمه جلد پنجم ذکر شده است مجموعه آشنایی با قرآن تنظیم و تدوین شده جلسات هفتگی تفسیر آن متفکر شهید و عالم ربانی است که بخش اعظم آنها در منطقه قلهک تهران با حضور عموم مردم برگزار می‌شده و پس از شهادت آن مجاهد بزرگ و اسلام‌شناس عظیم‌الشأن به تدریج انتشار یافته است.

سبک این جلسات مانند همه سخنرانیها و درسهای استاد شهید سبک «سهل و ممتنع» است، از طرفی از بیانی رسا و روان برخوردار است و از طرف دیگر دارای محتوایی غنی است. بدیهی است که اگر استاد مطهری فرصت می‌یافتند که تفسیر قرآن به رشته تحریر درآورند مجموعه‌ای بس غنی‌تر فراهم می‌آمد اما افسوس که منافقان آن درخت تناور را بر زمین افکندند؛ ولی «آب دریا را اگر نتوان چشید ـ هم به قدر تشنگی باید چشید».

چاپ اول این کتاب در سال ۱۳۷۶ منتشر شده است و از

آن تاریخ تاکنون این کتاب از استقبال خوبی برخوردار بوده است. چاپهای گذشته کتاب حاضر فاقد عنوان‌گذاری مطالب بود. لذا بر آن شدیم که برای مطالب آن، عناوین و تیترهایی استخراج گردد. در نتیجه کل کتاب نیز یک بار دیگر به دقت ویرایش گردید. فهرستهای لازم نیز در آخر کتاب افزوده شد. از این جهت این چاپ با مزایای بیشتری نسبت به چاپهای گذشته منتشر می‌شود. امید است که مورد قبول و پسند علاقه‌مندان و شیفتگان آثار استاد شهید مطهری واقع شود.

از خدای متعال توفیق خدمت مسئلت می‌کنیم.

۲۶ تیر ۱۳۸۷

مطابق با ۱۳ رجب ۱۴۲۹

شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری

۱ تفسیر سورهٔ الرحمن

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله ربّ العالمین بارئ الخلائق اجمعین و الصلوة و السّلام علی عبدالله و رسوله و حبیبه و صفیّه سیّدنا و نبیّنا و مولانا ابی‌القاسم محمّد و آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین اعوذ بالله من الشّیطان الرجیم:

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیمِ. اَلرَّحْمٰنُ. عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ. خَلَقَ الْاِنْسانَ. عَلَّمَهُ الْبَیانَ. اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبانٍ. وَ النَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدانِ. وَ السَّماءَ رَفَعَها وَ وَضَعَ الْمیزانَ. اَلّا تَطْغَوْا فِی‌الْمیزانِ. وَ اَقیمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَ لاتُخْسِرُوا الْمیزانَ. وَ الْاَرْضَ وَضَعَها لِلْاَنامِ. فیها فاکِهَةٌ وَ النَّخْلُ ذاتُ الْاَکْمامِ. وَ الْحَبُّ ذُوالْعَصْفِ وَ الرَّیْحانُ. فَبِاَیِّ اٰلاءِ رَبِّکُما

تُكَذِّبانِ[۱].

سورهٔ مبارکهٔ رحمن است. تنها سوره‌ای است که خود سوره با یکی از اسماءالله آغاز می‌شود، با اسم مبارک «رحمن». ما در «بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحيم» بعد از «الله» با اسم «رحمن» روبرو می‌شویم. «رحمن» از نظر لغوی مبالغهٔ در رحمت است، در عنایت و جود و بخشندگی؛ و این اسم به غیر خداوند اطلاق نمی‌شود، برخلاف بعضی از اسمهای دیگر مثل «رحیم». به غیر خدا هم «رحیم» می‌شود گفت. در واقع «رحیم» امری است که فی‌حد ذاته می‌تواند مراتب و درجات داشته باشد که شامل به اصطلاح رحمت امکانی هم بشود، یعنی رحمت از آن جهت که منسوب به یک ممکن‌الوجود است، و لهذا در قرآن به پیغمبر اکرم «رحیم» اطلاق شده است: «لَقَدْ جاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ اَنْفُسِكُمْ عَزيزٌ عَلَيْهِ ما عَنِتُّمْ حَريصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنينَ رَؤُوفٌ رَحيمٌ»[۲]. کلمه‌های «رؤوف» و «رحیم» هم از اسماءالله است ولی از اسمائی است که اختصاص به خداوند ندارد، یعنی در عین اینکه شأنی از شؤون الهی را بیان می‌کند به غیر خدا هم اطلاق می‌شود؛ یعنی رحمت به آن معنی که در «رحیم» هست و رأفت به آن معنی که در «رؤوف» هست به اصطلاح درجهٔ امکانی هم دارد که می‌شود آن را به یک ممکن نسبت داد. ولی «رحمن» به آن معنای «مبالغه‌ای» که دارد، یعنی آن نهایت درجهٔ رحمت و رحمتِ شامله‌ای که تمام هستی را دربرگرفته است، مثلاً خود پیغمبر هم به تمام وجود خودش مشمول رحمن است، و هر موجود و مخلوق دیگری. این اسم به غیر خدا اطلاق نشده است.

اکثریت قریب به اتفاق آیات این سورهٔ مبارکه تذکر و یادآوری نعمتها

---

۱. الرحمن/۱ـ۱۳.

۲. توبه/۱۲۸.

و آلاء پروردگار است، ولهذا از یک طرف با لفظ «اَلرَّحْمٰنُ» شروع می‌شود [که] رحمت است و از طرف دیگر مکرر مانند یک ترجیع بند ۳۱ بار این آیه تکرار شده است: «فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ». مخاطب، جن و انس هستند: پس به کدام یک از نعمتهای الهی تکذیب می‌آورید، یعنی کدام یک از نعمتهای الهی را می‌توانید انکار کنید؟ پس اصلاً روح و سیاق این سوره تذکر و یادآوری نعمتهاست برای اینکه انسان متنبّه و متوجه باشد که نعمتهای الهی را چه ذهناً و فکراً و چه عملاً مورد انکار قرار ندهد و همیشه به آن نعمتها توجه داشته باشد. توجه به نعمت، روح شکر و سپاسگزاری را در انسان به وجود می‌آورد و انسان را بیشتر متذکر خدا می‌کند و بیشتر در صراط عبودیت قرار می‌دهد و از مخالفت و عصیان باز می‌دارد.

یادآوری نعمتها:

۱. تعلیم قرآن

حال می‌خواهیم ببینیم که این نعمتها را که خدا در قرآن می‌خواهد بشمارد چگونه شمارش می‌کند؟ در این شمارش کردن‌ها مسلّماً حسابی در کار است، [چون مربوط به] خلقت است، خصوصاً که بعد هم همواره صحبت از حُسبان و میزان و نظام موجود در کار عالم است و قهراً نمی‌تواند خود قرآن که جزئی از کار پروردگار است از حسبان و نظام خارج باشد [بلکه] این هم خودش حسابی و نظامی دارد. ببینیم خدای رحمن که با اسم «الرحمنِ» خودش با ما مواجه است از چه نعمتی شروع کرده؛ نعمت اول، نعمت دوم، نعمت سوم، و چه را بیان می‌کند. بلافاصله می‌فرماید: «اَلرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْانَ» خدای رحمن قرآن را آموخت. ضمیر مفعول یا اسم مفعولش هم بیان نشده [که آیا] قرآن را به پیغمبر آموخت؟ قرآن را به وسیلهٔ پیغمبر به مردم آموخت؟ یا قرآن را به پیغمبر و مردم همه آموخت، به پیغمبر از طریق وحی

و به مردم از طریق پیغمبر؟ معلوم است که وقتی متعلَّق ذکر نمی‌شود برای این است که نمی‌خواهد اختصاص بدهد والّا می‌توانست بفرماید: «اَلرَّحْمٰنُ عَلَّمَکَ الْقُرْانَ» رحمن، تو را ای پیغمبر قرآن آموخت، چنانکه بعضی جاها داریم: «وَعَلَّمَکَ ما لَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ»[1] و اگر مقصود فقط مردم می‌بودند، مثلاً می‌فرمود: «عَلَّمَکُمُ الْقُرْانَ» یا «عَلَّمَ الْاِنْسانَ الْقُرْانَ» که بعد می‌گفتیم از پیغمبر انصراف دارد. وقتی که متعلَّق ذکر نمی‌شود معلوم است که نظر به متعلَّق خاص نیست. همین‌طور که بعضی از مفسرین هم گفته‌اند، در اینجا نمی‌فرماید قرآن را نازل فرمود، می‌فرماید قرآن را تعلیم داد؛ یعنی اول قرآن را به صورت یک حقیقت موجود فرض می‌کند، که آن حقیقتی که قبلاً وجود داشته تنزیلش همان تعلیمش است و تعلیمش مساوی با تنزیلش است.

قبلاً گفته‌ایم که از خود قرآن فهمیده می‌شود که قرآن حقیقتی دارد مافوق کلمات و الفاظ و در آن، تفصیل[2] و مانند آن وجود ندارد و پیغمبر اکرم یک بار قرآن را به آن صورتِ به اصطلاح جُمْلی خودش تلقّی کرده است و بعد به صورتهای تفصیلی. آنجا که از نزول اجمالی قرآن تعبیر می‌شود با کلمهٔ «انزال» بیان می‌شود: «اِنّا اَنْزَلْناهُ فی لَیْلَةِالْقَدْرِ»[3] تمام قرآن به آن صورت در شب قدر نازل شد، و آنجا که به تفصیل، آیه آیه و به صورت الفاظ [فرود] می‌آید با کلمهٔ «تنزیل» بیان می‌شود. این نشان می‌دهد که قرآن به عنوان یک حقیقت غیبی ــ که این الفاظ، مظاهر و تنزّل‌یافته‌های آن حقیقت غیبی هستند ــ قبل از پیغمبر وجود داشته و بعد پیغمبر به آن می‌رسد و بلکه قبل از خلقت عالم و قبل از خلقت انسان وجود داشته است چون یک حقیقت مجرد است.

---

۱. نساء/۱۱۳.
۲. [به معنی فصل‌بندی]
۳. قدر/۱.

۲. خلقت انسان

قرآن از اینجا شروع می‌کند: رحمن (خدای رحمن) قرآن را تعلیم داد، که همان تعلیمش عین تنزیلش است (قرآن را به بشر فرود آورد). بعد از این است که می‌فرماید: «خَلَقَ الْاِنْسانَ». نفرمود: «اَلرَّحْمٰنُ خَلَقَ الْـاِنْسانَ عَـلَّمَ الْقُرْانَ» با اینکه انسان این‌طور فکر می‌کند که طبق قاعده باید بگوید که خدای رحمن انسان را آفرید و قرآن را تعلیم داد. از نظر انسان اگر حساب کنیم اول انسان آفریده می‌شود، بعد انسان قرآن و هرچیز دیگر را می‌آموزد. خلقت انسان بر آموختن انسان قرآن را، تقدم دارد، و بلکه به حسابی (اگر کسی بگوید که قرآن جز همین الفاظ نیست) بر خلقت قرآن هم تقدم دارد چون قرآن بعد از اینکه پیغمبر خلق شده و سال چهلم تولد او فرا رسیده است در طول ۲۳ سال خلق شده است. ولی در اینجا تعلیم قرآن بر خلقت انسان مقدّم شده است. یک وجه آن ـ که همهٔ مفسرین قبول دارند ـ این است که می‌خواهد به این بیان اهمیت فوق‌العادهٔ این نعمت را ذکر کند که این نعمتِ هدایت به وسیلهٔ قرآن، آنقدر اهمیت دارد که باید قبل از نعمت خلقت ذکر شود. و اما یک وجه دیگر ـ همین‌طور که عرض کردم و بعضی از مفسرین گفته‌اند ـ این است که در اینجا عنایت دیگری است به تقدم وجودی قرآن بر انسان به آن نوع وجودی که غیر از وجود الفاظش است. پس باز اول قرآن خلق شده‌است و بعد انسان. به هر حال نکته‌ای که برای ما عملاً آموزنده است توجه به اهمیت این نعمت بزرگ یعنی نعمت قرآن است و اهمیت نعمت علم و تعلیم به طور کلّی. گو اینکه اینجا تعلیم قرآن [ذکر شده] است ولی بالاخره تعلیم است و باب، باب علم است.

در سورهٔ «اقرأ» نیز این‌طور می‌خوانیم: «اِقْرَأْ بِـاِسْمِ رَبِّکَ الَّـذی خَـلَقَ. خَلَقَ‌الْاِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ. اِقْرَأْ وَ رَبُّکَ‌الْاَکْرَمُ. اَلَّذی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَـلَّمَ‌الْاِنْسـانَ مـا لَمْ

یَعْلَمْ»[1]. آنجا هم سخن از خلقت و تعلیم است ولی در آنجا چون سخن از تعلیم قرآن بالخصوص نیست (عَلَّمَ الْاِنْسانَ ما لَمْ‌یَعْلَمْ انسان را چیزی که نمی‌دانست آموخت، عَلَّمَ بِالْقَلَم قلم را به انسان آموخت، نوشتن را به انسان آموخت) قهراً خلقت مقدم است بر تعلیم و تعلّم؛ اول خلقت انسان یاد شده، بعد تعلیم و تعلّم. اما اینجا که سخن از تعلیم قرآن است، تشریف و احترام و اهمیت و عظمت قرآن اقتضا کرده است که ترتیب در جهت عکس قرار بگیرد، اول سخن از تعلیم بیاید بعد سخن از خلقت.

۳. تعلیم سخن گفتن

«عَلَّمَهُ الْبَیان» بعد از خلقت انسان نعمت بیان را برای انسان [ذکر] می‌کند. «بیان» یعنی ظاهر کردن، که در اینجا مقصود همان سخن گفتن است. با زبان، انسان مکنونات ضمیر خودش را، امور پنهانی که در ضمیرش هست، برای دیگران آشکار می‌کند و آن دیگران برای او آشکار می‌کنند. در سورهٔ «اقرأ» هم سخن از خلقت و تعلیم بود (عَلَّمَ الْاِنْسانَ ما لَمْ‌یَعْلَمْ) با این تفاوت که اینجا سخن از تعلیم قرآن است و آنجا خصوص قرآن یاد نشده است. در آنجا یک تعلیم بالخصوص ذکر شده بود، تعلیم نوشتن (عَلَّمَ بِالْقَلَم)، در اینجا هم بعد از تعلیم قرآن یک تعلیم بالخصوص یادآوری شده است، تعلیم سخن گفتن.

شاید ما تاکنون به این نکته توجه نکرده‌ایم که اینکه انسان با حیوانها متفاوت است و این‌همه فاصله دارد به موجب همان استعدادی است که در انسان برای گفتن و نوشتن هست، یعنی اگر همین یک استعداد را از انسان بگیریم انسان با حیوانات فرق نمی‌کند.

۱. علق/۱ـ۵.

فلاسفه از قدیم تعبیر خیلی خوبی انتخاب کرده‌اند گو اینکه بعضی شاید نکته‌اش را درست در نمی‌یابند. وقتی می‌خواهند انسان را تعریف کنند، به «حیوان ناطق» تعریف می‌کنند، حیوان سخنگو، با اینکه به قول خودشان می‌خواهند جنس و فصل را بیان کرده باشند. بعد این سؤال برای افراد مطرح می‌شود که «سخنگویی» مگر چه اهمیتی برای انسان دارد که ما آن را به‌جای فصل انسان بگیریم یعنی به‌جای «جزء ذات» و «ذاتی» انسان بشماریم؟ سخن گفتن برای انسان یک عمل است؛ مثل خندیدن. همین‌طور که خندیدن از مختصات انسان است سخن گفتن هم از مختصات انسان است و برعکس. شاید مثلاً پهن ناخن بودن هم از مختصات انسان باشد. پس این چیست که در باب انسان گفته‌اند؟ بعضی گفتند ـ و حرفشان درست است ـ که معنی نطق در اینجا سخن گفتن نیست، ادراک کلیات است؛ یعنی حیوان احساس می‌کند، درک می‌کند ولی جزئیها یعنی فرد را درک می‌کند. در ذهن حیوان فقط فرد وجود دارد؛ مثلاً صاحب خودش را می‌شناسد، آن انسان دیگر را می‌شناسد؛ آن خانه را می‌شناسد، آن خانهٔ دیگر را می‌شناسد، صد خانه را ممکن است بشناسد ولی از همهٔ اینها نمی‌تواند یک معنی کلی بسازد و با آن کلیات در ذهن خودش قانون تشکیل بدهد. انسان ادراک معانی و مفاهیم کلی می‌کند. این درست، ولی چرا ادراک کلیات را با لفظ «ادراک کلیات» نگفته‌اند، با لفظ «سخنگو» گفته‌اند؟ به خاطر ارتباط قطعی‌ای که میان ایندو هست؛ یعنی انسان اگر مدرک «کلی» نمی‌بود سخنگو هم نمی‌بود. سخن گفتن فقط این [حالت ظاهری] نیست، طوطی هم ممکن است چهار کلمه‌ای حرف بزند. یک معنی را که انسان احساس می‌کند، [اگر فقط بتواند لفظ آن معنی را بگوید،] فرض کنید که انسان پدر خودش را می‌بیند، بعد فقط بتواند لفظ «پدر» را بگوید، این سخن گفتن نیست. سخن گفتن، با ارتباط دادن و نسبت برقرار کردن میان معانی و مفاهیم و

دیده‌هاست؛ می‌گوییم این ایستاده است، آن نشسته است. «است» و «نیست» وقتی که آمد، «هست» و «نیست» اگر آمد، هست و نیست «جزئی» ندارد، همیشه در ذهن انسان «کلی» است. اگر انسان استعداد ادراک کلیات را نمی‌داشت نمی‌توانست حرف بزند. انسان که حرف می‌زند نه از باب این است که جهازات جسمانی انسان با حیوان فرق می‌کند، یعنی زبان انسان را بر خلاف حیوان طوری ساخته‌اند که بتواند حرف بزند. به زبان مربوط نیست، به جسم مربوط نیست، به روح مربوط است. این زبان و دهان و مخارجی که انسان دارد حیوان هم عیناً اینها را دارد ولی حیوان که نمی‌تواند حرف بزند به دلیل این است که ادراکش برای سخن گفتن کافی نیست. پس منشأ و ریشهٔ سخن گفتن آن استعداد فطری انسان در ادراک کلیات است.

حال، این که در قرآن می‌فرماید: «عَلَّمَهُ الْبَیانَ» خدا به انسان بیان را، ظاهر کردن مکنونات ما فی‌الضمیر خود را آموخت، بعضی مفسرین گفته‌اند مقصود این است که لغات را خدا وضع کرده است یعنی مشکل انسان فقط این بوده که می‌بایست لغت برایش وضع می‌شد، خدا قبلاً آمده به وسیلهٔ انبیاء لغات را وضع کرده است. مثلاً لغت عربی، لغت عبری، لغت فارسی، لغت ترکی را به وسیلهٔ پیغمبران وضع کرده و در اختیار انسانها قرار داده است؛ این معنی «عَلَّمَهُ الْبَیانَ» است، یعنی خدا واضع لغات است. (بعد نظریه‌ای هم در علم لغت‌شناسی در قدیم پیدا شده بود که اصلاً واضع لغت خداست به دلیل عَلَّمَهُ الْبَیانَ.) البته این نظر را بعضی گفته‌اند ولی نه بعضی که قابل اعتنا باشند.

دیگران گفته‌اند اولاً معنی «عَلَّمَهُ الْبَیانَ» «عَلَّمَهُ اللُّغَةَ» نیست. صحبت در لغت نیست. اگر سخن از لغت می‌بود باز یک حرفی بود. صحبت از سخن گفتن و بیان کردن و استعدادِ بیان کردن مکنونات خود است. این همان

استعدادی است که انسان در ادراک کلیات دارد. پس «خدا به انسان بیان را تعلیم کرده» یعنی در فطرت انسان آن استعداد را نهاده است که بعد منشأ می‌شود برای بیان کردن.

این دو نعمت در این دو سوره ذکر شده است، یعنی نعمت بیان که در سورهٔ رحمن آمده و نعمت قلم که در سورهٔ علق آمده، و دیدیم این هر دو سوره خیلی به یکدیگر نزدیکند. در مجموع [در این دو سوره] با تفاوتهایی در پس و پیش بودن و برخی نکات دیگر، سخن از خلقت انسان و از تعلیم انسان به‌طور عموم است و سخن از تعلیم بیان است در سورهٔ رحمن و از تعلیم قلم است در سورهٔ علق. در سورهٔ علق اهمیت مطلب از این جهت است که اولین سوره‌ای است که بر پیغمبر نازل شده یعنی دیباچهٔ قرآن است که ببینیم قرآن در اولین آیاتی که بر قلب پیغمبر نازل می‌کند چه مطالبی را طرح می‌کند. خلقت را طرح کرده، تعلیم را طرح کرده، قلم را طرح کرده. در سورهٔ رحمن [اهمیت مطلب] ازجهت دیگر [است و آن این] که تمام سوره در مقام ذکر نعمتهاست، [ببینیم] از چه نعمتی شروع کرده است. باز اینجا می‌بینیم صحبت تعلیم و خلقت و بیان است.

اهمیت دو نعمت بیان و قلم

این «بیان» و «قلم» دو چیزی است که اگر انسان در اینها دقت نکند شاید مثلاً بگوید خدا به انسان فرش داده، خدا به انسان نعمت بیان هم داده است؛ خدا به انسان نعمت خندیدن داده، نعمت بیان کردن هم داده است. از زمین تا آسمان متفاوت است. اگر بیان و قلم نبود انسان تا دامنهٔ قیامت همان وحشی اولیه بود؛ محال بود ـ به اصطلاح امروز ـ فرهنگ و تمدن به وجود بیاید، چون فرهنگ و تمدن محصول تجارب بشر است. با بیان، انسان آنچه را که تجربه می‌کند و می‌آموزد،به همزمانهای خودش منتقل می‌کند، که قلم هم

این خاصیت را دارد. با قلم آنچه که یک نسل آموخته و نسلهای گذشته آموخته‌اند و به این نسل منتقل شده ثبت می‌شود و برای نسلهای دیگر باقی می‌ماند که نسلهای دیگر از آنجا که نسل گذشته به آنجا رسانده است این بار را به دوش می‌گیرد و حرکت می‌کند والّا اگر بنا بود که هر نسلی [از نقطهٔ اول شروع کند انسان به جایی نمی‌رسید.]

یک صنعت ساده مثل صنعت بنّایی را درنظر می‌گیریم. اگر اولین کسی که شروع می‌کند به کار بنّایی و چهل سال هم بنّایی می‌کند تجاربش را با خودش به گور ببرد، بعد یک نفر دیگر از نو بخواهد شروع کند، این صنعت تا قیامت به جایی نمی‌رسد. همین‌طور است علوم. آنهایی که اولین بار مثلاً علم حساب را کشف کردند ابتدا مثلاً چهار عمل اصلی را به دست آورده‌اند. اگر بشرهای بعد هم می‌آمدند از همان‌جا شروع می‌کردند باز به همان نقطهٔ آنها رسیده بودند. ولی در اثر بیان و قلم، هم علم انسان، آموخته‌های انسان، تجربیات انسان به همزمانهای خودش توسعه پیدا می‌کند و هم برای نسلهای دیگر باقی می‌ماند. پس «عَلَّمَهُ‌الْبَیان» و همچنین «عَلَّمَ بِالْقَلَم» مساوی است با اینکه فرهنگی و تمدنی به بشریت عنایت فرمود.

نظم در کار عالم

«اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبانٍ». از اینجا این مطلب شروع می‌شود که در کار عالم حساب و نظم برقرار است، چیزی بی‌حساب و بی قاعده وجود ندارد. در زبان عربی یک «حِسبان» داریم و یک «حُسبان» که این هر دو مصدر هستند، و دو فعل داریم یکی «حَسِبَ» و دیگری «حَسَبَ». «حَسِبَ» مصدرش «حِسبان» است و «حَسَبَ» مصدرش «حُسبان». «حَسِبَ» یعنی گمان کرد، «حِسبان» یعنی گمان کردن. ولی «حَسَبَ» یعنی حساب کرد. «حَسَبَ حُسباناً» یعنی حساب کرد حساب کردنی. می‌فرماید: «اَلشَّمْسُ

وَالْقَمَرُ بِحُسْبانٍ» خورشید و ماه با حسابی موجود هستند یعنی در کار اینها حساب و نظم معین هست، در حرکاتی که اینها دارند حساب و نظمی در کار است. در حرکت وضعی و حرکت انتقالی که هر یک از این ذرات آسمانی بلکه کهکشانها صدها جور حرکت دارند ـ و در همه چیزشان ـ حساب است، تصادفات و بی‌نظمی در کار عالم وجود ندارد. چرا این را می‌گوید؟ بعد خواهیم گفت، برای اینکه به انسان بگوید: ای انسان! سر را تسلیم حساب کن، خیال نکن در کار عالم حسابی نیست (اَلّا تَطْغَوْا فِی الْمیزانِ وَاَقیمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلا تُخْسِرُوا الْمیزانَ)[۱].

«وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدانِ». «نجم» معنی معروفش ستاره است ولی به گیاه هم اطلاق می‌شود. عرب وقتی می‌گوید «نَجَمَ» یعنی رویید، از زمین پیدا شد. گیاه که از زمین می‌روید، به آن هم «نجم» می‌گویند کما اینکه به ستاره هم به اعتبار اینکه طلوع می‌کند «نجم» می‌گویند؛ یعنی این که عرب به ستاره نجم می‌گوید به اعتبار این است که از دیدهٔ انسان مخفی است بعد طلوع می‌کند. به گیاه هم از آن جهت «نجم» می‌گویند که مخفی است یعنی از زمین پیدا نیست، تخمش در زمین است و خودش نیست، بعد از زمین سر می‌زند و بر می‌آید. قرآن می‌گوید نجم و درخت هم خدای خود را سجده می‌کنند، ساجد خدای خود هستند.

اینجا مقصود از «نجم» چیست؟ بعضی چون «نجم» بعد از «شمس» و «قمر» آمده است گفته‌اند پس شمس و قمر در حسابی هستند و نجم و شجر در سجده؛ و مقصود از نجم ستاره است. ولی اکثریت در اینجا گفته‌اند به دلیل این که [این مطلب] با واو عاطفه هم [آمده است مقصود از «نجم» ستاره نیست.] آنجا [فرمود:] «اَلرَّحْمٰنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْاِنْسانَ. عَلَّمَهُ الْبَیانَ.

۱. الرحمن/۸ و ۹.

الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبانٍ». واو نیاورده؛ به اینجا که رسیده فرموده: «وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ یَسْجُدانِ» برای اینکه در اینجا خواسته یک مطلب جدید بگوید.

علامت‌گذاری و نقطه گذاری در رسم‌الخط‌ها یک امر جدید است و در قدیم معمول نبود و همیشه با واو عاطفه عمل می‌کردند. ولی ویرگول که امروز در نوشته‌ها آمده جای بسیاری از واوها را گرفته است. در قرآن خود نظم قرآن گاهی این واوها را برمی‌دارد یعنی همان حالت تعدید (به اصطلاحی که مفسرین هم گفته‌اند؛ می‌گویند سنّةالتعدید، منهاج‌التعدید) یعنی حالت برشمردن را دارد. انسان فقط در وقتی که می‌خواهد چیزی را بشمارد واو را می‌اندازد. مثلاً کسی با شما مشورت می‌کند، می‌گوید من چه کسی را به این مجلس دعوت کنم؟ شما می‌گویید: آقای حسن آقا، آقای احمد آقا، آقای علی آقا. دیگر نمی‌گویید «و آقای احمد آقا و آقای علی آقا». در حالی‌که انسان می‌خواهد بشمارد، این واو دیگر لازم نیست، واو را برمی‌دارد. قرآن خودش قبل از اینکه این چیزها بیاید، این کار را می‌کند یعنی مانند تعدید عمل می‌کند و واو را برمی‌دارد. نفرمود: «اَلرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ وَ خَلَقَ الْاِنْسانَ وَ عَلَّمَهُ الْبَیانَ وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ بِحُسْبانٍ»؛ اینها را بدون واو ذکر کرد مگر آنجایی که سیاق دارد تغییر می‌کند: «وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدانِ». مفسرین ـ شاید اغلبشان ـ گفته‌اند که مقصود از «نجم» در اینجا همان گیاه است به قرینهٔ «شجر» و به قرینهٔ «یَسْجُدانِ» نه ستاره به قرینهٔ «شمس» و «قمر»، چون مطلب دیگری می‌خواهد بگوید. اگر اینجا باز مقصود مثلاً همان «بِحُسْبان» می‌بود می‌گفتیم نجم هم ستاره است، ولی اینجا چیز دیگری می‌گوید: «وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدانِ».

سجدهٔ گیاه

خیلی تعبیر لطیف و عجیبی است: گیاه و درخت هم خدا را سجده می‌کنند.

یعنی چه گیاه خدا را سجده می‌کند؟ گیاه همین عمل رویـیدنش سجدهٔ خداست، نه اینکه مقصود این است که درخت مثلاً شبها که مردم به خواب می‌روند سرش را کج می‌کند و روی زمین می‌گذارد. سجدهٔ او چیز دیگری است، اطاعت است: در مقابل امر پروردگار خود خاضع هستند. «ثُمَّ اسْتَوىٰ اِلَى السَّماءِ وَ هِيَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَ لِلْاَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً اَوْ كَرْهاً قالَتا اَتَيْنا طائِعينَ»[۱] آن وقت که استوا پیدا کرد [به آسمان،] یعنی سماء و آسمان و این جوّ فوق را تحت تسلط خود قرار داد در حالی که او دود بود یعنی گاز بود، در وقتی که او به صورت یک گاز بود؛ خدا به این عِلویّات و به زمین گفت بیایید (یعنی دستوری که من می‌دهم اطاعت کنید)، گفتند آمدیم در حالی که مطیع هستیم. معلوم است که آنجا سخن لفظ[۲] نیست، جواب لفظ[۳] هم نیست؛ بلکه امر پروردگار و قانون الهی را که بدون تخلف عمل می‌کنند، آن اطاعت آنهاست. آنجا به تعبیر «طائِعین» آمده است، اینجا به تعبیر «يَسْجُدانِ».

فارابی، همین فیلسوف معروف اسلامی خود ما ـ که این روزها خیلی صحبتش بود و هزار و صدمین سالش را جلسه می‌گرفتند ـ در کتاب فصوص‌الحکم خودش تعبیر خیلی زیبایی دارد، می‌گوید: «صَلَّتِ السَّماءُ بِدَوَرانِها وَالْاَرْضُ بِرَجَجانِها وَالْماءُ بِسَيَلانِهِ وَ الْمَطَرُ بِهَطَلانِهِ» آسمان با حرکت خودش دارد نمازش را می‌خواند و زمین با جنبش خودش نمازش را می‌خواند، آب با جریان خودش عمل نمازش را انجام می‌دهد و باران با آن ریزش خودش نمازش را دارد انجام می‌دهد. در این زمینه، مولوی شعرهای بسیار خوبی دارد:

معنی الله گفت آن سیبویه | یولهون فی الحوائج هم لدیه

۱. فصّلت/۱۱.
۲. [یعنی سخنی که از نوع لفظ باشد.]
۳. [یعنی جوابی که از نوع لفظ باشد.]

بعد ذکر می‌کند که تمام ذرات عالم چگونه به درگاه الهی نیاز می‌برند و نماز می‌خوانند و نماز هر موجودی متناسب با مرتبهٔ وجود خودش است؛ نماز هر موجود یعنی وظیفه خود را انجام دادن و مطیع امر الهی بودن. آنها مطیع تکوینی هستند و انسان باید این اطاعت را انتخاب کند؛ چون باید انتخاب کند گاهی هم عصیان و تمرّد می‌کند. ای انسان! گیاه و درخت اطاعت پروردگارشان را می‌کنند، سجدهٔ پروردگارشان را انجام می‌دهند (این، زمینهٔ «فَبِاَیِّ الاٰءِ رَبِّکُما تُکَذِّبان» است) پس تو چرا نه؟

«وَ السَّماءَ رَفَعَها وَ وَضَعَ الْمیزانَ» و سماء را بلند کرد، یا او را در مقام بلند آفرید، و مقیاس و میزان بر نهاد. سماء ـ همیشه گفته‌ایم ـ از «سموّ» است که به معنی عِلْو است؛ یعنی این عِلْویّات. ممکن است مقصود همین علویات جسمانی باشد، یعنی آنها را بلند در بالای سر شما آفرید؛ و چون در قرآن سماء غالباً به امر معنوی گفته می‌شود، به عالَم معنا هم اطلاق می‌گردد. «وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ»[1] یا اگر گفته می‌شود «اللهُ ـ مثلاً ـ فِی‌السَّماءِ» [مقصود از «سماء» همین عِلویات جسمانی نیست.] «وَ وَضَعَ الْمیزانَ». میزان یعنی آلت سنجش: و آلت سنجش نهاد (قرار داد). در آیات پیش صحبت از حساب بود (اَلشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ بِحُسْبانٍ) که در کار عالم حسابی هست. بسیار خوب، در کار عالم حسابی هست، ولی آیا ما انسانها آلتِ به دست آوردن حساب را هم داریم یا نداریم؟ ممکن است خیلی حسابها باشد ولی ما راهی برای کشف آن حسابها نداشته باشیم. مثلاً در اَثقال یعنی در سنگینیها ممکن است که انسان قبلاً بداند که این وزنها با یکدیگر تفاوتی دارد، حسابی در کار است، برابریها و نابرابریهایی در کار است، ولی وقتی که ترازویی در کار نباشد، ابزاری در کار نباشد، از کجا من بتوانم بفهمم که آیا این دو وزنه برابر

---

۱. انعام/۱۸.

یکدیگر هستند یا یکی بیشتر است یکی کمتر؟ ولی وقتی که یک ابزار هم وجود دارد، من، هم می‌دانم حسابی در کار است، هم وسیله دارم برای اینکه این حساب را کشف کنم و به دست بیاورم.

متن خلقت، میزان و مقیاس همه چیز

میزان ـ همین طور که عرض کردم ـ یعنی آلت سنجش؛ اسمی است عام. هر آلت سنجشی را «میزان» می‌گویند، ولی عرف بیشتر یک مصداقش را می‌شناسد و آن همان ترازو و قپان است، یعنی چیزی که سنگینیها را می‌سنجد، که در زندگی بشر جزء لوازم و ضروریات است و یکی از آن چیزهایی است که عدالت بدون آن برقرار نمی‌شود. اگر همین سنجشهای جسمانی نباشد روابط میان افراد بشر به کلّی به هم می‌خورد. خود همین، یکی از نعمتهای بزرگ الهی است. ولی میزان عالَم تنها ترازویی که قوهٔ ثقل را می‌سنجد نیست؛ انسان کامل میزان و معیار و آلت سنجش انسانهای دیگر است. فلاسفه، علم منطق را «علم میزان» می‌نامند یعنی علم آلت سنجش ـ می‌گویند ـ چون با علم منطق می‌توان شکل و صورت افکار را سنجید که آیا این افکاری که ما در ذهن خودمان ترتیب می‌دهیم به شکل و صورت صحیحی ترتیب یافته یا نه. «منطق» مقیاس است، میزان و آلت سنجش [فکر است.] شاغول برای یک بنّا میزان است چون عمودی بودن دیوار را با آن می‌سنجد. همچنین تراز برای او میزان است چون افقی بودن دیواری را که کشیده با آن می‌سنجد. ذرع و متر و یاردی که یک بزّاز در دست می‌گیرد برای او میزان و آلت سنجش است. قانون برای زندگی افراد بشرمیزان است، میزانِ روایی و ناروایی. عدالت ـ که خودش حقیقتی است که قبل از قانون وجود دارد ـ باز میزان قانون است. عمل من باید با چه سنجیده شود؟ با قانون. خود قانون با چه سنجیده شود و از کجا که قانون، قانون درستی

باشد؟ میزان قانون، عدالت است. میزان عدالت، حق یعنی استحقاق است: «اِعْطاءُ کُلِّ ذی حَقٍّ حَقَّهُ» (استحقاقها) که در واقع به نظام هستی مربوط می‌شود. پس برای هر چیزی میزان و مقیاس قرار داده شده؛ تا می‌رسد به آن چیزی که خود آن، مقیاس همهٔ چیزهاست و آن متن خلقت و جریان اصیل خلقت است که مقیاس همه چیز قرار می‌گیرد. پس «وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدانِ. وَ السَّماءَ رَفَعَها وَ وَضَعَ الْمیزانَ».

در ذیل همین آیه، حدیثی در تفسیر صافی و تفسیرهای دیگر نقل کرده‌اند که نشان می‌دهد «میزان» محدود به میزان جسمانی نیست بلکه توسعه‌اش از دایرهٔ زندگی بشر و اجتماع بشر هم بیشتر است و همهٔ عالم را فرا می‌گیرد. اساساً خلقت بر اساس میزان و با یک سنجش معین است. آن حدیث این است که پیغمبر اکرم فرمود: «بِالْعَدْلِ قامَتِ السَّمٰواتُ وَ الْاَرْضُ»[۱] آسمانها و زمین که بپاست به عدل بپاست، با میزان عدل بپاست؛ یعنی اگر ظلم و اجحاف و عدم رعایت استحقاقها می‌بود، این نظامی که شما می‌بینید، بر پا نبود.

«وَ السَّماءَ رَفَعَها وَ وَضَعَ الْمیزانَ». همهٔ اینها برای چیست؟ تعبیر خاصی دارد: «اَلّا تَطْغَوْا فِی الْمیزانِ» اینکه شما بشرها در میزانها طغیان نکنید، خلاف عمل نکنید. تعبیر، خیلی خاص است که انسان اول تعجب می‌کند، چون «اَلّا تَطْغَوْا فِی الْمیزانِ» تفسیر است [و] این چه تفسیری است که: عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ. خَلَقَ الْاِنْسانَ. عَلَّمَهُ الْبَیانَ. اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبانٍ. وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدانِ. وَ السَّماءَ رَفَعَها وَ وَضَعَ الْمیزانَ «اَلّا تَطْغَوْا فِی الْمیزانِ» اینکه شما در سنجش خطاکاری نکنید، حال اعم از اینکه [این جمله] تفسیر همان «وَضَعَ الْمیزانَ» باشد یا آن‌طور که من فکر می‌کنم تفسیر جمله‌های قبل هم باشد. این چه نوع تفسیر

۱. تفسیر صافی، ج ۲/ص ۶۳۸.

کردن است؟! تفسیرش عجیب است، کأنّ این است که معنی همه اینها چیست؟ همه اینها یعنی این. «اَلشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ بِحُسْبانٍ. وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ يَسْجُدانِ» خورشید و ماه با حساب منظم هستند؛ گیاه و درخت خدا را دارد سجده می‌کند؛ یعنی امر خدای خودش را اطاعت می‌کند؛ این آسمان بلندی که قرار داده شده، این مقیاسها که نهاده شده است؛ اینها یعنی چه؟ (نمی‌گوید برای چه؟) معنی اینها چیست؟ یعنی تو از اینها چه معنایی درک می‌کنی ای انسان؟ «اَلّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزانِ» معنی همهٔ این حرفها و آنچه تو از همهٔ اینها باید بفهمی این است [که تو در نعمتها طغیان نکنی، خلاف عمل نکنی.]

□

روز شهادت حضرت رضا سلام‌الله علیه است. توسّلی به آن وجود مقدس و مبارک [داشته باشیم.] این حدیث شریف توحیدی را همه شنیده‌اید، حدیث سلسلة‌الذهب یعنی حدیث راویِ طلایی. سلسله یعنی رشته. در نقل احادیث، راوی مثلاً می‌گفت من روایت می‌کنم از احمد، احمد روایت می‌کرد از محمود، محمود روایت می‌کرد از خالد، او می‌گفت از زراره، او می‌گفت از محمدبن مسلم، تا می‌رسید به امام. اینها را می‌گفتند «سلسله» یعنی سلسلهٔ راویان. این حدیثی که می‌خواهم نقل کنم بعدها علمای حدیث اسمش را گذاشتند «حدیث سلسلة‌الذهب» یعنی حدیث سلسله طلایی، یعنی حدیث راوی طلایی. این تعبیری است که راویها یعنی دیگران کرده‌اند، چرا؟ برای اینکه حدیثی بود که حضرت رضا فرمود این حدیث را من روایت می‌کنم از پدرم موسی‌بن جعفر و او روایت می‌کند از پدرش جعفر بن محمد، او از پدرش محمد بن علی، او از پدرش علی بن الحسین، او از پدرش حسین بن علی، او از پدرش علی، او از رسول خدا، او از جبرئیل، او از لوح، او از قلم [و او] از خدای متعال. دیگر سلسله‌ای از این طلایی‌تر نمی‌تواند باشد. «طلایی» می‌گویند یعنی دیگر از این بهتر نمی‌شود فرض

کرد.

این جریان در نیشابور رخ داد و نشان‌دهندهٔ میزان محبوبیتی است که ائمهٔ اطهار در میان مردم بالخصوص مردم ایران داشتند علی‌رغم آن‌همه فعالیتهایی که دستگاه خلافت عباسی داشت. عجیب است! مأمون به خاطر آن سیاستش ـ که دیگر وقت نیست در بارهٔ آن صحبت کنیم[1] ـ حضرت رضا را در معنا کرهاً و به ظاهر طوعاً، و با تجلیل از مدینه حرکت می‌دهد ولی محرمانه دستور می‌دهد که از شهرهایی که در آنجا مراکز شیعیان است عبور ندهید، از بیراهه‌ها یا از جاهایی بیاورید که شیعه در آن جاها وجود ندارد و مردم علی‌بن موسی‌الرضا را نمی‌شناسند. (حال آن تجلیلهای ظاهری‌اش را ببینید و این نقشه‌های سیاسی زیر پرده را!) و لهذا مخصوصاً از قم که از مراکز شیعه بود نیاوردند؛ از بغداد که مرکز بود و مرکز همهٔ گروهها بود و آمدن حضرت رضا در آنجا ممکن بود حرکتی ایجاد کند عبور ندادند؛ از کوفه عبور ندادند؛ از بیراهه آوردند. مثل اینکه باور نمی‌کردند در نیشابور، یک شهر دورافتادهٔ خراسان، چنین ولوله‌ای به وجود بیاید. وقتی حضرت را آوردند از نیشابور عبور بدهند مردم نیشابور ـ که شهر بزرگی بود ـ استقبال عظیمی از ایشان کردند[2]. زن و مرد، کوچک و بزرگ ریختند به

۱. [علاقه‌مندان می‌توانند به کتاب **سیری در سیرهٔ ائمهٔ اطهار** علیهم‌السلام مراجعه نمایند.]

۲. آن وقت نیشابور مرکز خراسان بوده است، خراسانِ به اصطلاح جنوبی یا خراسان مرکزی نه خراسان شمالی (شهرهای ماوراءالنهر)؛ و مثل بلخ و بخارا و مرو هم البته شهرهای بزرگی بوده ولی در این قسمت خراسان فعلی مرکز، نیشابور بوده است. طوس که همین شهر طوسی است که در چهار فرسخی غرب مشهد است و قبر فردوسی هم آنجاست، دهی، قصبه‌ای یا شهرکی بوده است و این محل فعلی مشهد اساساً شهر نبوده، دو تا ده کوچک بود: ده «سناباد» که همان جایی است که حضرت در آنجا مدفون هستند و ده «نوغان» که الآن هم «محلهٔ نوغان» در پایین‌خیابان مشهد معروف است. خصوصیت تاریخی‌ای که اینجا ←

استقبال حضرت. علمای شهر در نهایت خضوع آمدند و آن عالمترین مردم شهر آمد و گفت این افتخار را به من بدهید که من جلودار شتر حضرت باشم، غاشیه‌دار باشم، یعنی [افسار شتر را] به دوش خودش گرفت و گفت این افتخار ساربانی را به من بدهید. این کار را عالمترین و محترم‌ترین مردم شهر نیشابور کرد. مأمورین اجازهٔ توقف نمی‌دادند؛ حداکثر این بود که عبور کنند. مردم خیلی مایل بودند حضرت توقفی بکنند ولی مأمورین مسلّح اجازهٔ توقف نداشتند [و می‌گفتند] عجله داریم، باید برویم، مأمون منتظر است و اگر تأخیر شود چنین و چنان می‌شود. آمدند عرض کردند آقا! پس ما می‌خواهیم یادگاری از شما داشته باشیم؛ در همین عبور، یادگاری به ما

← داشت فقط این بود که هارون در سفر خراسانش به همین‌جا که رسید مریض شد و نتوانست حرکت کند، بعد مرضش دوام پیدا کرد و همان جا مرد و در همین سناباد دفنش کردند. می‌دانیم در همین محل حرم حضرت، در پایین پای حضرت و در واقع در وسط گنبد، هارون مدفون است و این محوطه و چهاردیواری را به اعتبار قبر هارون طرح و هارون را در وسط خاک کرده بودند یعنی اگر وسط زیر گنبد را [در نظر] بگیریم که قسمت پایین پای حضرت می‌شود آن مقبرهٔ هارون است. علت اینکه قبر حضرت رضا در وسط قرار نگرفته و جای «بالا سر» تنگ است همین است. آن وسط، قبر هارون بود و مأمون خیلی دلش می‌خواست که حضرت رضا را در پایین پای پدرش هارون دفن کنند که آنجا طبق آنچه در احادیث آمده جریانهای خارق‌العاده‌ای رخ داد که بعد اجباراً آمدند و حضرت را در بالای سر هارون دفن کردند. اسم این بقعه هم «بقعهٔ هارونیّه» بود.

دِعبِل، شاعر عجیبی است؛ به اصطلاح امروز یک شاعر انقلابی است، که من خیال نمی‌کنم در عصرهای ما چنین شاعرهایی پیدا شده باشند. خودش می‌گفت پنجاه سال است که دارِ خودم را روی دوشم حرکت می‌دهم؛ یعنی پنجاه سال است حرفهایی می‌زند که باید برود سر دار. شعرهایی می‌گفت که بنی‌العباس را آتش می‌زد. می‌گفت:

قَبْرانِ فی طوسٍ خَیْرُ النّاسِ کُلِّهِمُ وَ قَبْرُ شَرِّهِمُ هٰذا مِنَ الْعِبَرِ

دو تا قبر در طوس؛ در یک جا بدترین خلق خدا و بهترین خلق خدا، و این عبرت است.

ما یَنْفَعُ الرِّجْسُ مِنْ قُرْبِ الزَّکِیِّ وَ لا عَلَی الزَّکِیِّ بِقُرْبِ الرِّجْسِ مِنْ ضَرَرٍ

آیا آن پلید هیچ سودی از این پاک می‌برد؟ آیا به دامن این پاک از پلیدی آن پلید گردی می‌نشیند؟ ابداً. معلوم است که از این شعر آتش می‌بارد.

بدهید. یادگار این است که یک حدیث برای ما روایت کنید، بگویید که بنویسیم. این که معروف است دوازده هزار قلمدان طلا بیرون آمد و از این جهت گفتند «سلسلة الذهب» اساسی ندارد. سلسلةالذهب بودنش به اعتبار همین است که راویان همه ائمه بودند. آنجا مرکز اهل حدیث بود و بنا شد که حضرت جمله‌ای بفرمایند. نوشته‌اند سر مبارکشان را از آن محمل بیرون آوردند. وقتی که بیرون آوردند «لَهُ ذُؤابَتانِ کَذُؤابَتَیْ رَسولِ‌الله» گویی مردم پیغمبر را دیدند. ولوله و فریاد مردم بلند شد. بعد فرمود: از پدرم شنیدم و او از پدرش و او ازپدرش و او از پدرش تا رساند به پیغمبر و لوح و قلم و خدا که فرمود: «کَلِمَةُ لا اِلـهَ اِلَّا اللّٰهُ حِصْنی فَمَنْ دَخَلَ حِصْنی اَمِنَ مِنْ عَذابی»[1] توحید حصن و باروی الهی است. هر کسی که در این حصن وارد شود [از عذاب من ایمن است؛] چون اگر انسان در حصن توحید وارد شود، دیگر دنبال توحید [همه چیز هست؛] همان الف است که دنبالش همه چیز هست. اساس و ریشه است.

۱. منتهی‌الآمال، ج ۲ / ص ۱۹۱.

۲ تفسیر سورهٔ الرحمن

اعوذ بالله من الشّیطان الرجیم

وَالْاَرْضَ وَضَعَها لِلْاَنامِ. فیها فاكِهَةٌ وَ النَّخْلُ ذاتُ الْاَكْمامِ. وَ الْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَ الرَّیْحانُ. فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ[1].

[آیات اول سورهٔ الرحمن را][2] خواندیم که سخن از تعلیم قرآن و از خلقت انسان و از تعلیم نطق و بیان و از نظام آسمان و خورشید و ماه و بعد اشاره به درخت و گیاه و امثال اینها بود؛ در اینجا می‌فرماید: «وَ الْاَرْضَ وَضَعَها لِلْاَنامِ» و زمین را خدا برای مردم آفرید. «انام» یک نوع اسم جمع به معنی مردم است. انام یعنی «الناس»، یعنی مردم. زمین را خدا برای مردم [آفرید.][3] اینجا دو جهت هست که ما باید به این دو جهت توجه کنیم.

---

۱. الرحمن / ۱۰-۱۳.

۲و۳. [افتادگی از نوار است.]

مسؤولیت انسان در مقابل نعمتها

یکی این است که بینش یک نفر موحد در عالم خلقت همیشه این طور باید باشد که نظامی است در عالم و رابطه‌ای است در خلقت اشیاء؛ یعنی اگر زمین شرایط زندگی برایش مساعد است و یک سلسله اموری که برایش مفید است ـ که ما اسم آنها را «نعمتها» می‌گذاریم ـ وجود دارد، اینها یک امر اتفاقی و تصادفی نیست آن طور که مادیین فرضیه می‌سازند که پیدایش زمین صرفاً معلول یک تصادف است و هدف و غرض و حکمتی در کار نیست؛ بعد هم که شرایط زمین برای زندگی مساعد شده، این هم معلول تصادف است؛ بعد هم که اولین جاندار در روی زمین پیدا شده است این هم باز در اثر یک تصادف است؛ بعد این جاندارها هم که تکامل پیدا کرده‌اند تا به انسان رسیده، این انسان که الآن خودش را شریف‌ترین مخلوقات عالم می‌داند باز هم یک امر تصادفی است.

درست دقت کنید که آن نتیجه نهایی از نظر انسان چه خواهد شد: انسان در روی زمین آمده بدون آنکه حسابی در کار باشد و آن حساب انسان را به اینجا رسانده باشد، بلکه همان تصادفات کورکورانه‌ای که رخ داده است و یک مقدار ـ در جاندارها ـ تنازعها برای بقاء، کشمکشها و ستیزها و حکمت زور در میان حیوانات که هر که قویتر و زورمندتر بوده باقی مانده، انسان را به اینجا رسانده است. بنابراین، این انسانی که امروز ما می‌بینیم، وجودش معلول یک سلسله تصادفات است و یک سلسله زورمندیهایی که نسلهای گذشته‌اش نسبت به حیوانات دیگر داشته‌اند که توانسته‌اند آنها را از صحنه زندگی بیرون ببرند و بعد خودشان در اینجا باشند. نتیجه چیست؟ حالا بر چه اساسی باید زندگی کند؟ حالا هم قهراً نتیجه‌اش همین است؛ یعنی اصلاً قانون اساسی خلقت همین خواهد بود و بنابراین مبنای زندگی بشر در آینده هم همین باید باشد و غیر از این

نمی‌تواند باشد.

اینجاست که مسائلی از قبیل انسانیت و شرافت و اخلاق و معنویت، زیرابش یکجا زده می‌شود؛ و عجیب این است که عده‌ای می‌خواهند این فلسفه را ترویج کنند و در عین حال باز دم از انسانیت و شرافت و معنویت و نیکی و احسان و صفا و عدالت و از این حرفها بزنند. اینها اصلاً با هم جور در نمی‌آید؛ یعنی اگر ما آن اصلی را که «اصل علت غائی» نامیده می‌شود نادیده بگیریم یعنی اگر آن «لِـ» در «وَضَعَها لِلْاَنام» را برداریم، دیگر انسان نمی‌تواند اساساً وظیفه‌ای داشته باشد.

یک وقتی این مثال به نظرم آمد: الآن انسان کدخدای این عالم است، یعنی بر همهٔ حیوانات و جاندارهای دیگر پیروز است؛ بر دریاها، صحراها، گیاهها، حیوانات و هوا مسلط است. این را شما تشبیه کنید به کدخدای یک ده. این کدخدای یک ده یک وقت هست که با زورِ خودش آمده این منصب و پست را تصاحب و دیگران را مطیع خودش کرده، و یک وقت هست کدخدایی است که او را برای کدخدایی این ده انتخاب کرده‌اند. اگر کدخدایی را دیگری (مثلاً دولت) یا دیگران (مردم) انتخاب کرده باشند، مسؤولیت در آنجا معنی دارد چون انتخاب، مسؤولیت‌آور است. به او می‌گویند تو را برای این ده به عنوان کدخدا انتخاب کرده‌اند، برای چه؟ کارهایی را باید انجام بدهی. اگر انتخاب در کار باشد مسؤولیت و وظیفه هم معنی پیدا می‌کند. ولی اگر انتخاب در کار نباشد و شخص با زور خودش آمده اینجا را تصاحب و اقتدار کرده، دیگر کسی نمی‌تواند به او بگوید که تو اکنون مسؤولیتی هم در مقابل این [قدرت] داری. می‌گوید من به حکم این شمشیر و زور خودم شما را اینجا مطیع کردم. اصلاً مسؤولیت برایش معنی ندارد.

ما در قرآن راجع به انسان کلمهٔ «اصطفاء» را می‌خوانیم. اصطفاء یعنی

انتخاب. خدا انسان را برگزیده است. چون خدا انسان را برگزیده است، این «برگزیده» قهراً از جنبهٔ برگزیدگی خودش مسؤولیت هم دارد و نمی‌تواند نداشته باشد. اما اگر بنا بود اصطفاء و انتخاب و اختیار و «خدا این نعمت را برای تو قرار داده» و این گونه حرفها را بکلی نفی کنیم، دیگر برای انسان وظیفه و مسؤولیت معنی ندارد.

این است که ما مکرر گفته‌ایم که این فلسفه‌های مادی جدید که از یک طرف براساس ماتریالیسم و نفی همه این حرفها قضاوت می‌کنند ولی از طرف دیگر به اینجاها که می‌رسند می‌خواهند فلسفهٔ انسانی بسازند و دم از مسؤولیت می‌زنند اینها اساساً هیچ معنی نمی‌تواند داشته باشد.

به حسب بینش توحیدی و در معارف الهی هیچ ذره‌ای در نظام خلقت نیست مگر اینکه «حساب شده» و مقدّر است، یعنی روی یک تقدیر و اندازه‌گیری و حساب است. اگر انسان در متن این برنامه نبود زمینی هم در این برنامه نبود. وقتی که شما چیزهایی را روی برنامه‌ای و برای هدفی تعیین می‌کنید، معنایش این است که اگر آن هدف در این برنامه نبود این مقدمات هم در کار نبود. آیهٔ «وَالْاَرْضَ وَضَعَها لِلْاَنامِ» معنایش این است که این طور نیست که خلقت زمین به گزاف انجام شده و بعد تصادفاً منجر به خلقت انسان شده، بلکه اصلاً این زمین حساب‌شده آفریده شده است، برای اینکه انسان در روی آن به وجود بیاید آفریده شده است. بنابراین ای انسان تو باید توجه داشته باشی که این زمین را برای تو آفریده‌اند، پس مسؤولی، مکلفی. همه اینها نتیجه‌گیری برای مسؤولیت و مکلف بودن است که آن «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ» توجه دادن ماست به مسؤولیت و تکلیفی که در مقابل این نعمتها ـ که برای این هدف آفریده شده است ـ داریم. این یک نکته.

زمین، برای همهٔ مردم

نکتهٔ دیگر هم نکته درستی است که بعضی استفاده کرده و می‌کنند و آن این است که در «وَالْاَرْضَ وَضَعَها لِلْاَنامِ» (زمین را خدا برای مردم آفریده است) وقتی می‌گوید «برای مردم آفریده است» اختصاص به یک گروه خاص از مردم نمی‌دهد؛ یعنی برای همهٔ مردم آفریده است، نه اینکه اختصاص به بعضی از مردم داشته باشد. یادم است زمانی که جنگ بین‌الملل دوم بود رادیو آلمان وقتی قرآن می‌خواند، سورهٔ الرحمن را که می‌خواند، وقتی که به این آیهٔ «وَالْاَرْضَ وَضَعَها لِلْاَنامِ» می‌رسید می‌گفت: «و الانگلیزیّون یقولون الارض لنا» (البته این مطالب جنبهٔ تبلیغاتی داشت؛ آنهایی هم که این حرفها را می‌زدند بهتر از دیگران نبودند).

«وَالْاَرْضَ وَضَعَها لِلْاَنامِ» خدا زمین را برای همهٔ مردم آفریده است. همهٔ مردم را خدا خلق کرده، زمین را هم که خدا خلق کرده برای همهٔ مردم خلق کرده نه برای یک گروه خاص که دیگران از آن محروم بمانند.

فواید دیگر زمین برای انسان

«فیها فاکِهَةٌ وَ النَّخْلُ ذاتُ الْاَکْمامِ». کلمهٔ «وَضَعَها» [در آیهٔ قبل] یعنی نهاد آن را. این اشاره است به آن استفاده‌ای که انسان از نهادگی زمین می‌برد، یعنی زمین برای انسان بساط و فرش و گهواره است که انسان در روی آن قرار گرفته و حاجتش را رفع می‌کند. حال اشاره می‌کند به جنبه‌های دیگرِ فواید و نعمی که زمین برای انسان دارد. زمین برای انسان تنها فرش و مهاد و جایی که محلِ قرار باشد نیست، «فیها فاکِهَةٌ وَ النَّخْلُ ذاتُ الْاَکْمامِ» در این زمین است میوه‌ها و درخت خرما با آن غلافهای خودش که میوه‌ها را در غلاف قرار می‌دهد. گویا عرب به خرما «فاکهه» (میوه) اطلاق نمی‌کند، از این جهت نخل را جداگانه ذکر کرده است.

فلاسفه اصطلاحی دارند، می‌گویند «آباء ثلاثه و امّهات اربعه». زمین برای انسان حکم یک مادر را دارد. برای طفل نوزاد، شیر در پستان مادر تهیه می‌شود و این تهیه شدن شیر در پستان یک امر تصادفی نیست یعنی اگر زنی حامله می‌شود و بعد تدریجاً در پستان او مایعی پیدا می‌شود و هرچه که ایام وضع حمل او نزدیک می‌شود آن مایع بیشتر و آماده‌تر می‌شود به طوری که مقارن با ولادت طفل آن پستان آن مایع کاملاً آماده است برای اینکه طفل از آن استفاده کند، این یک امر تصادفی نیست که همین قدر که این بچه در رحم قرار می‌گیرد اتفاقاً پستان هم پر از شیر می‌شود؛ بلکه در برنامه است؛ یعنی رابطه است میان خلقت بچه و خلقت پستان و تولید پستان آن شیر را. اصلاً در نظام خلقت اگر بنا نبود که در رحمها بچه‌ها آفریده شوند، پستان هم آفریده نمی‌شد، آن پستان هم آن طور آفریده نمی‌شد که آن مایع را به آن شکل بتواند به وجود بیاورد. میان آن مایع و معدهٔ آن طفل که در رحم است ارتباط برقرار است. میان نوع آن مایع (آن که به اصطلاح خراسان به آن «چِیک» می‌گویند یا به آن «آغوز» می‌گویند) و اولین ماده‌ای که برای این معده مناسب است باز رابطه است؛ یعنی این مایع روی حساب تهیه شده. حتی میان آن دگمهٔ سر پستان و لبهای آن طفل هم رابطه برقرار است؛ اگر لبهای آن طفل آن شکل خاص را نمی‌داشت آن دگمهٔ سر پستان هم آن طور آفریده نمی‌شد. یا آن غده‌ها و مراکزی که ترشح می‌کند، به آن شکل ترشح می‌کند؛ طفل باید با لبش فشار مختصری بدهد تا ترشح کند، چون اگر با لبش فشار ندهد ترشح نمی‌کند و اگر بدون اینکه لب فشار بدهد ترشح کند شیرها بی‌جهت می‌ریزد. آن هم باید آنقدر نازک باشد که وقتی لب نازک طفل کوچکترین فشار را بیاورد کافی باشد. همه اینها حساب دارد.

زمین هم ایجاد کردنش میوه‌ها را، درختها، دانه‌ها و سبزیهای خوشبو

را، حساب دارد. از میوه‌ها تعبیر به «فاکهه» کرده، بعد خرما را اختصاصاً جدا ذکر کرده، یا به علت اهمیتش یا به همان علت که عرض کردم عرب به خرما «فاکهه» اطلاق نمی‌کند. دانه‌های مورد تغذی انسان مثل گندم، جو، نخود و لوبیا را هم تعبیر به «حَب» می‌کند، دانه‌هایی که از زمین می‌روید، دانه‌هایی که توأم با برگهای درو کردنی است که مورد استفاده انسان است. از سبزه‌های خوشبو تعبیر به «ریحان» فرموده است (وَ الْحَبُّ ذُوالْعَصْفِ وَ الرَّیْحانُ).

قرآن می‌خواهد بگوید همین طور که رابطه است میان آن پستان و آن شیر و آن دگمهٔ سر پستان و همهٔ آن تشکیلات با خلقت طفل در رحم و با معده و لبها و نیازهای آن طفل، همین طور رابطه است میان میوه‌ها و دانه‌ها و روییدنیهای خوشبوی این عالم با خلقت انسان. اینها ماده‌هایی است که در پستان همین زمین می‌روید؛ یعنی این پستان این جور آفریده شده است که بتواند این احتیاجات را رفع کند. البته طفل وقتی از رحم به دنیا می‌آید ناتوان است، حداکثر همین است که با لبهای خودش باید بمکد، دیگر بیش از این کاری از او ساخته نیست، مایع برای او تا این اندازه آماده است، ولی انسان بعد از آنکه بزرگ می‌شود استعداد خیلی بیش از اینها را دارد، آنوقت می‌بینید نعمتها در قدمهای دورتری قرار داده شده که او خودش می‌رود آنها را به خود نزدیک می‌کند. مثلاً دانه را در زمین می‌پاشد که بعد زمین این استعداد خودش را در آنجا نشان می‌دهد، بعد مثلاً بوته گندم می‌روید، بعد بزرگ می‌شود، ساقه پیدا می‌کند، دومرتبه خوشه پیدا می‌کند، بعد دانه گندم هم به خودی خود قابل استفاده نیست، انسان آن را آرد می‌کند، بعد می‌پزد و بعد می‌خورد.

«وَالْأَرْضَ وَضَعَها لِلْأَنامِ. فیها فاکِهَةٌ وَ النَّخْلُ ذاتُ الْأَکْمامِ. وَ الْحَبُّ ذُوالْعَصْفِ وَ الرَّیْحانُ» زمین را نهاد برای مردم که بر روی آن راه بروند و از آن مانند یک

فرش و بساط استفاده کنند ولی نه زمین تنها فایده‌اش آن باشد، مادری است که در پستان خودش مواد مورد نیاز انسان را به وجود می‌آورد؛ در این زمین است میوه‌ها، در این زمین است درخت خرما، و از این زمین می‌روید دانه‌هایی که مورد استفاده انسان است، دانه‌هایی که با بوته‌هایی دارای برگ می‌روید، و در این زمین است که ریحانها یعنی روییدنیهای خوشبوی پیدا می‌شود. اگر انسان شامّه‌ای نمی‌داشت، این گلها و سبزیهای خوشبو هم در دنیا وجود نمی‌داشت، یعنی ارتباطی میان ایندو برقرار است. «فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ» حال به من بگویید که شما کدام یک از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می‌کنید، یعنی آیا جای تکذیب نعمتها هست؟! تکذیب نعمتها یا تکذیب ایمانی. عرض کردیم که این نعمتها با این تشکیلات و این نظم که حساب و کتابی را در عالم می‌رساند، اولاً الهام‌بخش ایمان است در انسان، ثانیاً الهام‌بخش وظیفه و تکلیف و مسؤولیت است برای انسان.

مراحل خلقت انسان

«خَلَقَ الْاِنْسانَ مِنْ صَلْصالٍ كَالْفَخّارِ» انسان را آفریده است از گِل خشکیده شبیه سفال پخته. «صلصال» یعنی دارای صلصله. «صلصال» صدا را می‌گویند؛ یعنی به شکلی درآمده بود که مانند سفال صدا می‌کرد. در قرآن راجع به خلقت انسان، در جاهایی تعبیر دارد انسان را از خاک آفرید، یک جا تعبیر دارد انسان را از گِل آفرید، یک جا تعبیر دارد انسان را از لای گندیده آفرید (مِنْ حَمَاٍ مَسْنونٍ)[1]، یک جا تعبیر دارد انسان را از گل خشکیده آفرید. معلوم است که اینها مراحل را ذکر می‌کند. «از خاک آفرید» روشن است که خاک قبل از گِل است و گل از خاک به وجود می‌آید. «لای گندیدهٔ

۱. حجر / ۲۶.

متعفن»: آب و خاک که با همدیگر مخلوط می‌شوند ابتدا گل است، بعدها که می‌ماند، در اثر تخمیرها و فعل و انفعال‌هایی تبدیل به یک «لای گندیده» می‌شود. «گل خشکیده»: این باز از مراحل بعد است که زمانی هم به این حالت درمی‌آید. قرآن خلقت انسان را در این مراحل مختلف بیان کرده است: از خاک آفریده شده است، از گل آفریده شده است، از لای گندیده آفریده شده است و از گل خشکیده آفریده شده است. اینها مراحلی در خلقت انسان را نشان می‌دهد. در اینجا هم قرآن همین قدر تعبیرش این است که انسان را از گل خشکیده آفرید. از یک طرف به قرینهٔ اینکه می‌گوید «از گل خشکیده» باید بگوییم پس مقصود از «انسان» یعنی انسان اول، که بعضی از مفسرین این جور گفته‌اند. ولی به قرینهٔ اینکه کلمهٔ «انسان» اسم جنس است نه اسم شخص، و بعید است که الف و لام را الف و لام عهد بگیریم [و بگوییم] یعنی آن انسان معین، آن انسان اول، [لذا] مقصود این است که نوع انسان را، منتها نوع انسان را به اعتبار آن اوایلِ اوایلش، یعنی می‌خواهد بگوید خلقت اوّلی انسان منتهی می‌شود به گل خشکیده. این هم باز تعبیری است که از نظر هدف نظیر «وَالْاَرْضَ وَضَعَها لِلْاَنامِ» است، یعنی ای انسان اگر روزی رسیدی به اینجا که ابتدای خلقت انسان خاک بوده، لجن بوده، گل خشکیده بوده، چه و چه بوده، یک وقت اینها فکر تو را به آنجا نبرد که پس یک تصادف بود که انسان آفریده شد.

انسان (مخصوصاً مردمی که در معارف الهی خیلی ورود ندارند) گاهی به یک اسم از اسماء الهی توجه می‌کند و اسمهای دیگر خدا را غافل می‌شود، یعنی یک شأن از شؤون الهی را توجه دارد در حالی که از شؤون دیگر الهی غافل است. غالباً مردم فقط به قدرت خدا توجه دارند. هرچه بگویید، می‌گوید خدا که قدرت دارد. فلان چیز آیا این جور هست یا این جور نیست؟ خدا که قدرت دارد چنین بکند، بله، خدا قدرت دارد، قدرتش

هم غیرمتناهی است (اِنَّ اللهَ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ) اما خدا تنها قادر که نیست، حکیم هم هست. حکمت، خودش اقتضایی دارد. قدرت از آن جهت که قدرت است یعنی عجز و ناتوانی در مقابل [کارها] نیست، اما حکمت است که حسابی را در کار می‌آورد. خداوند قادر هست، احد هست، حکیم هست، باسط هست، قابض هست، هزاران اسماء و صفات دارد. خلقت، ناشی از ذات مستجمع جمیع صفات کمالیه است نه ناشی از ذات دارای فقط یک صفت که قدرت است. افرادی که فقط قدرت را می‌بینند می‌گویند [آیا] خدا انسان را آفریده؟ [می‌گوییم بله. می‌گویند] خدا که قدرت دارد؛ خدا قدرت دارد انسان را از اول از هیچ چیز یکدفعه بیافریند؛ دیگر چه احتیاجی است که خاکی باشد، گلی باشد، لای گندیده‌ای باشد، گل خشکیده‌ای باشد، زمانی باشد، مدتها این در تخمیر مانده باشد؟ مگر خدا قادر نیست؟ مگر خدا عاجز و ناتوان است؟ جواب این است: پس بچه هم که می‌خواهد متولد شود، کسی بگوید مگر خدا ناتوان است؟ این تشریفات دیگر چیست که حتماً ازدواج باشد و مرد و زنی باشند و عمل مباشرتی انجام بگیرد و بعد نه ماه طول بکشد، قدم به قدم جلو بیاید؛ مگر خدا قادر نیست؟ خدا اگر قادر است یکدفعه این کار را انجام بدهد!

یک آدم عوامی که خیال می‌کرد شخصی دختر دارد رفته بود به خواستگاری دخترش. بعد که عده‌ای را به خواستگاری فرستاد، او گفت اصلاً من دختر ندارم، فقط یک پسر دارم. او جواب داد حالا همان. گفت پسر که نمی‌شود! مگر نمی‌خواهی خدا به تو فرزند بدهد؟ گفت خدا اگر بخواهد فرزند بدهد از پسرش هم می‌دهد (خندهٔ حضار).

اینها حرف مفت است. قرآن وقتی که ما را متوجه می‌کند که خداوند انسان را از خاک آفرید، از گل آفرید، از لای گندیده آفرید، از گل خشکیده آفرید، در ذهن ما این نباشد که خدا قدرت دارد، بخواهد بیافریند آناً

می‌آفریند؛ اینها دیگر یعنی چه؟! برای این است که شما اگر بعد در نظامات علمی به این جور مسائل بر بخورید بدانید اینها هم روی حکمت و حساب بوده که خلقت انسان باید این مراحل را طی کند.

پس همین طور که «وَالْاَرْضَ وَضَعَها لِلْاَنامِ» زمین را که خدا آفریده است حساب شده بوده است، خلقت انسان هم از خاک و از گل و از این جور چیزها ـ که این مراحل را باید طی کند ـ روی حساب است.

خلقت جن

«وَ خَلَقَ الْجانَّ مِنْ مارِجٍ مِنْ نارٍ» قرآن موجود دیگری را عرضه می‌دارد به نام «جن» یا «جانّ» که در ادبیات فارسی ما این امر منشأ یک سلسله اشتباهات شده و آن این است که ما اغلب کلمهٔ «جن» را به «دیو» ترجمه می‌کنیم و دیو در فارسی قدیم و در فرهنگ خیلی قدیم ایران معنا و مفهوم دیگری داشته غیر از مفهومی که جن در قرآن دارد. مثل خود کلمهٔ «شیطان» است که گاهی آن را به «اهریمن» ترجمه می‌کنند، در صورتی که این دو کلمه مساوی یکدیگر نیستند.

از قدیم فکری در دنیا بوده که بیشتر هم در ایران قدیم خود ما بوده است؛ معتقد به ثنویت در خلقت بودند، یعنی مخلوقات را تقسیم می‌کردند به مخلوقات خوب و بایستنی یعنی مخلوقاتی که بایست هم خلق می‌شد، و مخلوقات زشت و نبایستنی، مخلوقاتی که نباید خلق می‌شد. می‌گفتند منشأ آن خیرها و خلق شدنی‌ها یک مبدأ است که او هدفش از خلقت، خیر بوده، و آن نبایستنی‌ها از کانون دیگری پیدا شده که هدف آن کانون خیر رساندن نبوده، شر رساندن بوده است. (این دو مبدأ را «سپنت مئنیو» و «انگرا مئنیو» می‌نامیدند، از اسمهای قدیم ایران.) آن گروهی را که جنود آن مبدأ خیر بودند اغلب «ایزِدان» (ایزدها) می‌گفتند و آن گروهی را که سپاهیان شر

بودند «دیو» ـ و گاهی «دد» ـ می‌گفتند. آن دیوها دست‌اندرکار خلقت عالم بودند، منتها خلقت آن چیزهایی که نباید خلق شوند. فرض کنید فکر می‌کردند مار و عقرب نباید آفریده شوند؛ آنها هستند که آمده‌اند مار و عقرب را آفریده‌اند برای اینکه قصد سوء در کار عالم داشتند؛ ولی آن ایزِدان قصد خیر داشتند، مثلاً باران خلق کردند، نور آفریدند. به همین دلیل دیو و ملَک در مقابل هم قرار می‌گیرند. ملک یعنی موجوداتی که در نظام خلقت قرار گرفته‌اند و می‌خواهند کار خیر انجام دهند، و دیو یعنی موجوداتی که در نظام خلقت قرار گرفته‌اند و می‌خواهند کار شر انجام دهند.

ولی در اسلام و قرآن چنین مطلبی مطرح نیست. از نظر اسلام و قرآن هرچه هست وجودش خیر است، یعنی هیچ چیزی در عالم نیست که اصل خلقتش غلط بوده و نمی‌بایست آفریده شود، و لهذا قرآن همه مأمورانی را که در نظام خلقت از طرف پروردگار دخالت دارند «ملَک» می‌نامد، ولی در مقابل به «جن» هم قائل است. جن در ردیف ملائکه نیست، در ردیف انسان است، یعنی در عالم جزء مخلوقاتی است که مکلف و موظف‌اند، مثل انسان. منتها جن مخلوقی است که درجه‌اش از انسان پایین‌تر است. گو اینکه از نظر بعضی از قدرتها بر انسان می‌چربد و تواناییهایی دارد که انسان ندارد ولی از نظر درجهٔ وجودی از انسان پست‌تر است، و حتی آن کارهایی که بعضی از افرادی که سروکارشان با جن است ـ البته آنهایی که راست می‌گویند ـ انجام می‌دهند، اینها را اهل معنا نمی‌پسندند، یعنی سروکار داشتن انسان با جن روح انسان را تعالی نمی‌دهد؛ تنزل می‌دهد و تعالی نمی‌دهد. حال به یک معنای دیگر که اساساً آنها خود به خود مسخّر باشند آن مسألهٔ دیگری است.

اینجا از خلقت انسان و خلقت جن یاد شده. قرآن می‌گوید ما انسان را از خاک، گل، این جور چیزها آفریدیم و جن را از شعله‌ای از آتش

آفریدیم: «وَ خَلَقَ الْجانَّ مِنْ مارِجٍ مِنْ نـارٍ» جنس او آتشین است؛ ایـن یک جنس است و او جنس دیگری؛ مبدأ مادیِ این یک چیز است و مبدأ مادی او چیز دیگری. شیطان هم راجع به آدم اول همین حرف را زد، گفت: «خَلَقْتَنی مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طـینٍ»[1] مرا از آتش آفریدی و او را از گِل. مـی‌خواست بگوید آتش بر گل شرافت دارد، اصل من بر اصل او شرافت دارد. «فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ» پس اصل خلقت شما هم روی حساب بوده، به چه نعمت از نعمتهای پروردگار تکذیب می‌کنید؟

معنی مشرقَین و مغربَین

«رَبُّ الْمَشْرِقَیْنِ وَ ربُّ الْمَغْرِبَیْنِ. فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ». در قرآن در بـعضی جاها مشرق و مغرب ذکر شده (وَ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ»[2]، در بعضی جاها «مشارق و مغارب» ذکر شده، یعنی مشرقها و مغربها، و در بـعضی جـاها «مشرقَین و مغربَین» ذکر شده، دو مشرق و دو مغرب. این امر قهراً سؤالی را برانگیخته که آیا یک مشرق و مغرب است آن طور که در بعضی از آیـات تعبیر این جور است؟ یا دو مشرق و دو مغرب است این طور که در آیهٔ سورهٔ الرحمن است؟ یا نه، مشرقها و مغربهاست آن طور که در سورهٔ «الصّافّات» است (رَبُّ الْمَشارِقِ)[3]؟ حال اگر بگوییم که مشرقها و مغربها هست، مقصود از «مشرقها و مغربها» چیست؟

دربارهٔ این مطلب وجوهی ذکر کرده‌اند. بعضی گفته‌اند آن که در قرآن دارد مشرقها و مغربها، اشاره به این است که تنها زمین نیست که خورشید بر آن طلوع و از آن غروب می‌کند. به حسب «هیئت» قدیم فقط زمین بود که

۱. اعراف / ۱۲.
۲. بقره / ۱۱۵.
۳. الصّافّات / ۵.

خورشید بر او طلوع و از او هم غروب می‌کرد، ولی حالا معلوم شده که این طور نیست، مثل زمین زمینهایی وجود دارد که آنها هم شب و روز دارند و خورشید بر آنها طلوع و غروب می‌کند. بعضی گفته‌اند نه، به اعتبار خود زمین است، چون در ایام سال خورشید هر روزی از یک نقطه طلوع می‌کند و در نقطه دیگر غروب می‌کند، زیرا یا روز بلندتر می‌شود و شب کوتاه یا برعکس. مثلاً اگر اول فروردین و به اصطلاح قدما نقطهٔ اعتدال ربیعی را در نظر بگیریم، یعنی آن روز اول فروردین که شب و روز برابر است، خورشید در مدارات فرضی آسمان [در مداری قرار دارد که نیمی از زمین در بالای آن واقع می‌شود و نیم دیگر در پایین؛] یعنی اگر ما فرض کنیم زمین یا خورشید حرکت می‌کند، خورشید روی نقطه‌ای در آن دایرهٔ فرضی [قرار گرفته است] که اگر آن نقطه را در نظر بگیریم نیمی از زمین در این طرفش قرار می‌گیرد و نیم دیگر در آن طرف، یعنی معادل با خط استوا. ولی هرچه که رو به تابستان می‌رویم خورشید میلِ به اصطلاح شمالی پیدا می‌کند و به شمال زمین نزدیکتر می‌شود. تا می‌رسیم به وسط تابستان، باز برمی‌گردد. اول پاییز که می‌آید، باز می‌رسد به نقطهٔ اول. باز از پاییز به زمستان به آن طرف [میل می‌کند] یعنی میل جنوبی پیدا می‌کند. پس اگر ما محاذات زمین را حساب کنیم خورشید هر روزی از نقطه‌ای طلوع می‌کند و هر روزی هم در نقطه‌ای غروب می‌کند، منتها در هر سالی دو روز در هر نقطه‌ای طلوع می‌کند، یک روز در رفتن خود، یک روز هم در برگشتن. پس این است که نسبت به زمین هم ما مشرقها و مغربها داریم.

حال «مشرقین و مغربین» به چه مناسبت؟ مشرقین و مغربین به اعتبار نهایت میل شمالی و نهایت میل جنوبی، یعنی آخرین حد مشرق و آخرین حد مغرب؛ چون گفتیم در یک جهت [مثلاً مشرق]، خورشید وقتی که تمایل به این طرف پیدا می‌کند به آخرین حد می‌رسد، تمایل به آن طرف هم

که پیدا می‌شود به آخرین حد می‌رسد. مغربش هم همین طور است. حال چرا در اینجا این دو حد که آخرین حد است ذکر شده؟ این خودش نکته‌ای دارد: چون اینجا قرآن در مقام تعدید و شمارش نعمتهاست، می‌خواهد بگوید اینکه خورشید میان این دو حد (آخرین حد زمستان و آخرین حد تابستان) حرکت می‌کند، خود همین یک حساب است که اگر این جور نبود کار زمین تنظیم نمی‌شد؛ یعنی اگر همیشه مثلاً مانند روز اول بهار بود، آن فوایدی که برای تابستان هست و فوایدی که برای [پاییز هست و فوایدی که برای زمستان هست وجود نداشت.] ما مثلاً وقتی که ایام اول بهار را می‌بینیم می‌گوییم چه خوب بود که همۀ ایام سال این جور بود. ولی همۀ ایام سال محال است که این جور باشد. اگر همۀ ایام سال این جور بود هیچ وقت این جور نبود. حالا به این دلیل این ایام خوب است که یک زمستانی را پشت سر گذاشته و یک تابستانی را هم در جلوی رو دارد. اگر همیشه زمستان بود خوب نبود، همیشه هم تابستان بود خوب نبود، همیشه هم پاییز بود خوب نبود، همیشه هم بهار بود خوب نبود. خوبی‌اش این است که در میان این دو مشرق و در میان این دو مغرب همیشه زمین و خورشید در حرکت هستند. «رَبُّ الْمَشْرِقَینِ وَ ربُّ الْمَغْرِبَیْنِ. فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ». و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرین.

۳ تفسیر سورهٔ الرحمن

اعوذ بالله من الشّیطان الرجیم

سَنَفْرُغُ لَکُمْ اَیُّهَ الثَّقَلانِ. فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ. یا مَعْشَرَالْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذوا مِنْ اَقْطارِالسَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ فَانْفُذوا لا تَنْفُذونَ اِلّا بِسُلْطانٍ. فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ. یُرْسَلُ عَلَیْکُما شُواظٌ مِنْ نارٍ وَ نُحاسٌ فَلا تَنْتَصِرانِ. فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ. فَاِذَا انْشَقَّتِ السَّماءُ فَکانَتْ وَرْدَةً کَالدِّهانِ. فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ. فَیَوْمَئِذٍ لا یُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ اِنْسٌ وَ لا جانٌّ. فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ. یُعْرَفُ الْمُجْرِمونَ بِسیماهُمْ فَیُؤْخَذُ بِالنَّواصی وَ الْاَقْدامِ. فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ [1].

از این آیهٔ کریمه به بعد تذکراتی راجع به قیامت است و قرآن به مطلق نتایج

۱.الرحمن / ۳۱ـ۴۲.

اعمال، چه اعمال خوب و چه اعمال بد، به‌طور یادآوری اشاره می‌کند. «سَنَفْرُغُ لَکُمْ اَیُّهَ الثَّقَلانِ» عن‌قریب یکسره به شما خواهیم پرداخت ای دو ثَقَل. در قرآن به جن و انس «ثَقَلَیْن» گفته شده است، برخلاف ملائکه که داخل در ثقلها نیستند. «ثَقَل» از همان مادهٔ «ثِقل» است که به معنی سنگینی است. اشیائی که وزن دارند ثَقَل و جسمهایند که دارای سنگینی هستند. در اینکه انسان ثَقَل است یعنی دارای وزن و سنگینی است [تردیدی نیست.] قرآن ملائکه را جزء ثَقَلها یعنی جزء اشیائی که دارای وزن و سنگینی هستند نمی‌شمارد. ملائکه احیاناً به صورت یک جسم تمثل پیدا می‌کنند ولی تمثل معنایش این است که خود [شیء] حقیقت دیگری است اما به این صورت ظاهر می‌شود (فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِیّاً)[1]. در واقع واقعیتش واقعیت جسم نیست که لازمهٔ جسم بودن وزن داشتن و ثقل بودن هم هست بلکه به این صورت بر انسان ـ مثلاً بر انسانی که وحی بر او نازل می‌شود یا حتی بر انسانی که احیاناً وحی بر او نازل نشود مثل مریم ـ تمثل پیدا می‌کند یعنی به این صورت ظاهر می‌شود. ولی جن از نظر قرآن اصلاً حقیقتش حقیقت جسمانی است، نوعی جسم است و مکرر این مطلب را عرض کرده‌ایم که اینکه در زبانها جن و مَلَک را در ردیف یکدیگر ذکر می‌کنند مطابق نیست با آنچه در قرآن است. در قرآن جن و انس همدوش و همردیف یکدیگر ذکر می‌شوند نه جن و ملک؛ یعنی جن به انس شباهت بیشتری دارد تا به ملک، منتها جن موجودی است که در عین اینکه جسم است غیر مرئی است، جسمی است غیر مرئی، ثقل است و غیر مرئی.

۱. مریم / ۱۷.

جن، جسمی غیر مرئی

این مسأله که آیا می‌شود یک شیء جسم باشد و غیر مرئی، در علم قدیم جزء مشکلات بوده است. در علم و فلسفهٔ قدیم فرض این مطلب که یک شیء جسم باشد و در عین حال غیر مرئی یعنی غیر قابل رؤیت باشد، امر مشکلی بوده است. حداکثر آنچه که تصور می‌کردند [این بود که] مثلاً در مورد هوا می‌گفتند هوا جسم هست ولی جسم غیر مرئی‌است چون ما یکدیگر را به وساطت هوا و نور می‌بینیم اما خود هوا را نه می‌بینیم و نه لمس می‌کنیم؛ وجود هوا را به قرائنی به دست می‌آوریم، از قبیل اینکه وقتی مثلاً کوزه‌ای را در آب فرو می‌بریم می‌بینیم قُلقُل می‌کند، احساس می‌کنیم که یک چیزی دارد خارج می‌شود؛ یا در مواقع سرعت، مثلاً وقتی که سوار اسب می‌شویم، احساس می‌کنیم یک چیزی با صورت و دست ما تماس پیدا می‌کند و فشار می‌آورد، در صورتی که آن آدمی که ایستاده آن را احساس نمی‌کند. این حد اکثر تصوری بود که [قدما] راجع به اینکه یک شیء جسم باشد و مرئی نباشد داشتند.

ولی امروز مسأله شکل دیگری پیدا کرده و آن این است: جسم یعنی شیئی که دارای جوهری باشد که دارای ابعاد است. اینکه در قدیم خیال می‌کردند همه جسمها سه‌بعدی است امروز مورد قبول نیست یعنی معتقدند که ممکن است جسمی دوبعدی باشد، جسمی یک‌بعدی باشد، جسمی چهار بعدی باشد، جسمی شش‌بعدی باشد. می‌گویند ما خودمان سه‌بعدی هستیم و ساختمان ادراک ما هم ساختمان سه‌بعدی است، یعنی ما فقط اجسام سه‌بعدی را درک می‌کنیم. اگر اجسامی باشند که سه‌بعدی نباشند، دوبعدی یا چهاربعدی باشند آن وقت دیگر ما نمی‌توانیم آنها را درک کنیم. شاید دوبعدیها را مثلاً بتوانیم درک کنیم چهاربعدیها را نتوانیم یا برعکس. به هر حال ادراکات ما ادراکات سه‌بعدی است نه کمتر و نه بیشتر. بنابراین

ممکن است در همین فضا الآن اجسامی وجود داشته باشند که جسم باشند، ثقَل باشند، وزن داشته باشند، ما وجود آنها را احساس نکنیم ولی آنها واقعاً وجود داشته باشند. این احکامی هم که ما آنها را برای همه اجسام، قطعی فکر می‌کنیم آنچنان قطعیت ندارد. مثلاً می‌گوییم که جسمی از جسمی نمی‌تواند عبور کند. اگر همین اتاق درهایش بسته باشد ما دیگر نمی‌توانیم از این دیوارها عبور کنیم مگر اینکه بشکافیم. بدون اینکه شیشه را بشکنیم یا در را باز کنیم و یا دیوار را بشکافیم نمی‌توانیم عبور کنیم. ولی می‌گویند اجسامی که مثلاً دوبعدی هستند از همین دیوار عبور می‌کنند بدون آنکه دیوار شکافته شود.

نه اینکه ما بخواهیم حرف قرآن در بارهٔ جن را به استناد اینها بپذیریم. یک نفر باایمان، کسی که به آنچه قرآن فرموده است ایمان پیدا کرده باشد، بعد از آنکه قرآن را شناخت اولین مستندش خود قرآن است. قرآن اینچنین بیان کرده، ما به گفته قرآن ایمان داریم که چنین خلقی در عالم وجود دارد، خلقی که در بسیاری از خصوصیات شبیه انسان است حتی در مکلف بودن و پیغمبر داشتن، ولی آنها پیغمبری از نوع خود ندارند، پیغمبر آنها از نوع انسانهاست، یعنی پیغمبرهای انس پیغمبر آنها هم هستند. آنها هم عذاب دارند، آنها هم نعیم دارند. در روایات این مطلب هست که حتی آنها خوراک دارند، توالد و تناسل دارند، لذت جنسی دارند؛ یعنی خیلی شبیه انسان هستند. این است که در مسائل مربوط به تکلیف و پاداش و کیفر، قرآن آنها را هم وارد می‌کند، چون بر اساس اعتقادی که ما از قرآن گرفته‌ایم پیغمبر منحصراً پیغمبر انس نبوده، پیغمبر جن هم بوده است، و قرآن و همچنین کتب آسمانی دیگر فقط کتاب انس نیست، کتاب آن موجود غیر مرئی و غیر محسوس برای ما ـ که اطلاعات ما در باره آن خیلی ضعیف است ـ نیز هست.

جن و انس، مخاطب قرآن

این است که در این آیاتِ سورهٔ الرحمن بالخصوص، جن و انس همدوش یکدیگر مخاطب قرار گرفته‌اند. حال در این آیه می‌فرماید: ای ثقلین، ای دو موجود سنگین و صاحب وزن، یعنی ای دو موجود جسمانی (اَیُّهَاالثَّقَلانِ را اگر با اصطلاح بخواهیم ترجمه کنیم این‌جور می‌گوییم: ای دو موجود جسمانی؛ در مقابل ملَک که گفتیم ثقل نیست) «سَنَفْرُغُ لَکُمْ» عن‌قریبٍ به شما خواهیم پرداخت؛ فراغت پیدا می‌کنیم و به شما خواهیم پرداخت. این خودش سؤالی ایجاد می‌کند که نکتهٔ خوبی هم هست؛ مفسرین هم در اینجا به این مطلب پرداخته‌اند که مقصود چیست. «عن‌قریبٍ به شما خواهیم پرداخت.» تعبیر یک تعبیری است که گویا یعنی از کارهای دیگر خودمان فارغ می‌شویم و به شما خواهیم پرداخت. اینجا سؤال به وجود می‌آید که [آیا] در مورد خدا این مطلب می‌تواند صادق باشد؟ مثل این است که [می‌گوید] الآن دست ما به کارهای دیگر بند است، نوبت شما می‌رسد، بعد ما به شما خواهیم پرداخت. بعلاوه مطلب در جای دیگر بیان شده است که «لا یَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ»[۱] هرگز کاری خدا را از کار دیگر باز نمی‌دارد، او شاغل نسبت به کار دیگر نمی‌شود.

معمولاً انسان صفات تنزیهی خداوند را از مقایسهٔ خلق کشف می‌کند. نقصی را که در خلق می‌بیند می‌فهمد که ذات واجب‌الوجود دارای این نقص نیست، دارای کمال آن است. حضرت رضا علیه‌السلام فرمود: «لا یُفْهَمُ ما هُناکَ اِلّا بِما هٰهُنا» یعنی چیزهایی که آنجا هست با آنچه در اینجا هست فهمیده می‌شود. این را در صفات سلبیه خوب می‌شود فهمید. با خودمان انسانها مقایسه می‌کنیم. ما اگر به یک کار بپردازیم، در همان حال نمی‌توانیم به یک

---

۱. نهج‌البلاغه فیض‌الاسلام، خطبهٔ ۱۷۷.

کار دیگر، دو کار دیگر، ده کار دیگر هم به‌طور کامل بپردازیم. حتی نگاه ما اگر بخواهد در یک نقطه متمرکز شود، در همان شعاع دید، دیگر در یک نقطه دیگر نمی‌تواند متمرکز شود. فکر و ذهن ما اگر به یک امر متوجه شود از توجهش به امور دیگر کاسته می‌شود. حداکثر این است که انسان چیزی را در متن نظر خودش قرار می‌دهد و چیزهایی در حاشیه نظرش قرار می‌گیرد. انسان وقتی که مثلاً به یک نقطه در این اتاق کاملاً دقیق است متن نظرش آن نقطه است ولی در شعاع چشمش تا چند متر این‌طرف و چند متر آن طرف هم احیاناً اگر حرکتی صورت بگیرد در حاشیه نظرش مشهود است، اما از آن حاشیه که جدا می‌شود دیگر مشهود نیست. فکر انسان هم اگر متوجه امری باشد [از امور دیگر باز می‌ماند.] مثلاً کسی که محصل است و درس می‌خواند و در عین حال بازرگان هم هست، در آنِ واحد نمی‌تواند هم مسأله ریاضی حل کند هم حسابهای بازرگانی‌اش را برسد. این کار، او را از آن کار باز می‌دارد و آن کار از این کار. «لا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ» معنایش این است که با اینکه در آنِ واحد شؤون لایتناهیٰ و تجلیات غیر متناهی در عالم هست و کارهای غیر متناهی در عالم صورت می‌گیرد، آیا خدای متعال مثل انسان است که این همه کار زیاد [را نتواند در آن واحد انجام دهد و بگوییم] همه که نمی‌شود صد در صد زیر نظر خدا باشد؟!

سابق در مجله‌ای خوانده بودم، دختر یکی از رجال معروف، در سنین بیست سالگی اسب‌سواری می‌کرده، از اسب می‌افتد، نخاعش پاره می‌شود و فلج می‌گردد. اطبا را می‌آورند، به فرنگ می‌برند یا از آنجا اطبا می‌آورند، بالأخره فایده نمی‌بخشد و او به صورت یک موجود فلج همین‌جور می‌افتد. مجله با او مصاحبه کرده بود. سؤالاتی کرده بود که تو اکنون با این حال چگونه زندگی می‌کنی؟ و ... او از جمله راجع به خدا گفته بود که من از خدا چیزی نمی‌خواهم چون می‌دانم خدا اینقدر گرفتاری دارد که به همهٔ اینها

نمی‌رسد. خدا اینقدر گرفتاری دارد که دیگر نمی‌تواند به این جزئیات هم برسد!

«لا یَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ». در توحید افعالی، انسان باید این مطلب را توجه داشته باشد که این حرف [که خدا به این همه کار نمی‌رسد،] در مورد خدا معنی ندارد.

پس قرآن این اصل را به ما می‌آموزد که یک وقت فکر نکنیم که خدا چون به کاری مشغول است نمی‌تواند به کار دیگری بپردازد؛ باید از آن فارغ شود تا بعد بیاید سراغ این!

دنیا، دار مهلت

ولی یک مطلب دیگر هم هست: در مورد دنیا و آخرت، باز خود قرآن می‌گوید دنیا دارِ عمل است، آخرت دارِ جزا؛ دنیا دار مهلت است، آخرت دار رسیدگی و حساب؛ یعنی در دنیا انسان کارهای خوب می‌کند ولی چنین نیست که پاداشش فوراً و نقداً برسد؛ کار بد می‌کند، کیفرش نقداً به انسان نمی‌رسد. بلکه امیرالمؤمنین می‌فرماید «و نباید برسد، اگر برسد تکلیف دیگر برداشته است». اگر انسان یک دروغ که بگوید یک تومان از جیبش بیفتد جبراً دیگر دروغ نمی‌گوید نه اینکه اخلاقاً دروغ نمی‌گوید. خدا انسان را در این دنیا آورده و تکلیف برای او معین کرده که با انتخاب خود، نیکی را انتخاب کند و بدی را انتخاب نکند. من ـ و هر کس دیگر ـ اگر بدانم یک نگاهِ گناه که می‌کنم این نگاه همان و فرود آمدن یک شلّاق به سر من همان، بدیهی است که دیگر نگاه گناه نمی‌کنم اما این گناه نکردن، گناه نکردن اجباری است. اختیار اقتضا دارد شعاع وسیعی از مهلت را. اگر مهلت نباشد اختیار در کار نیست. لازمهٔ اختیار، شعاعی وسیع از مهلت است. مهلت معنایش این است: کاری به کارش نداشتن؛ فعلاً کاری به کارش نداریم.

گویی به خود واگذارد. این، وضع دنیاست. در آخرت، ملکوت خدا ظاهر می‌شود. ملکوت خدا اینجا هم وجود دارد منتها ظهور ندارد. در آخرت ملکوت خدا ظاهر می‌شود؛ یعنی آنجاست که انسان رابطهٔ مستقیم عملش با پاداشش را درک می‌کند. دیگر آنجا پاداش و کیفر، کوچکترین جدایی از عمل ندارد. [آخرت] برای انسانها روز ظهورِ پرداختن خدا به جزای اعمال است.

یک مثال

مثالی برایتان عرض کنم که مطلب کاملاً روشن شود: اشیاء، یک وجودِ فی‌نفسه دارند، یک وجود برای ما. وجود فی نفسه یعنی اشیاء آن‌طور که هست. وجود برای ما یعنی ظهورش برای ما. حال این دو آیهٔ دیگر قرآن را توجه بفرمایید. از جمله اصول توحیدی قرآن این است که «قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذی لَمْ یَتَّخِذْ وَلَداً وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ شَریکٌ فِی الْمُلْکِ وَلَمْ یَکُنْ لَهُ وَلِیٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ کَبِّرْهُ تَکْبیراً»[1]. «وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ شَریکٌ فِی الْمُلْکِ» یعنی خدا در مُلک، در مالکیت، در سلطه، در قدرت، شریک و رقیب ندارد یعنی این‌طور نیست که این مُلک تقسیم می‌شود، یک مقدار کمش مالِ من است آن زیادش مال خداست؛ بلکه مُلکی هم که من دارم در طول [ملک او] است. من دارم، مال من است، ولی من و مُلکم باز مال او هستیم. از وجههٔ الهی تمام مُلک از اوست؛ در عین اینکه مخلوقاتش مُلک دارند ولی ملک داشتن آنها در طول ملک داشتن اوست. اگر کسی فکر کند که خدا در مُلک شریک دارد، این نوعی شرک است. ولی این، وجود واقعی و حقیقت مطلب است.

پس این، اعتقاد ایمانی است که هر کسی باید داشته باشد. در عین حال

---

۱. اسراء/۱۱۱.

ما می‌بینیم باز قرآن می‌گوید قیامت که می‌شود خطاب می‌رسد: «لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ» امروز مُلک مال کیست؟ خود جواب می‌دهد: «لِلّٰهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ»[۱] از آنِ خدای یگانهٔ قاهر علی‌الاطلاق. آیا این دو آیه با هم تناقض دارند؟ یک آیه می‌گوید که اصلاً در عالمِ وجود، دنیا و آخرت، در همه وقت مُلک منحصراً مال خداست و خدا شریکی ندارد ولی آیهٔ دیگر می‌گوید در قیامت چنین است؛ ندا می‌رسد: امروز مُلک از آنِ کیست؟ گویی معنایش این است: «در دنیا ما رقیب و شریک داشتیم ولی امروز دیگر ما قبضه کردیم!». نه، این به اعتبار وجود برای ماست؛ یعنی در دنیا مطلب پنهان است، آن که دیده نمی‌شود خداست (البته برای افراد عادی؛ آن که به چشم نمی‌بینند خداست). انسان قدرت آب را می‌بیند، قدرت خاک را می‌بیند، قدرت برق را می‌بیند، قدرت انسان را می‌بیند، قدرت مغز را می‌بیند، قدرت چشم را می‌بیند، قدرت همه چیز را می‌بیند، ولی قدرت اصلی را که همهٔ این قدرتها جلوه‌های آن قدرت است نمی‌بیند. در آخرت چشمها به تعبیر قرآن نفوذ پیدا می‌کند، اعماق را می‌بیند؛ می‌بیند که هر قدرتی که می‌دیده [ناشی از] آن قدرت بوده است.

در مقام تشبیه ـ که این تشبیه هم تشبیه کاملی نیست ـ مثل این است که شخصی را به کارخانه‌ای ببرند. این کارخانه یک قسمت فوقانی دارد و یک قسمت تحتانی. آن قسمت فوقانی را برود ببیند؛ چرخها و تسمه‌ها را می‌بیند که حرکت می‌کنند. خیال می‌کند همهٔ کارخانه این است و قدرتها را در اینجا می‌بیند. یکدفعه او را می‌برند به زیر زمین، موتورهای اصلی را که نیرو از آنجا پیدا می‌شود مشاهده می‌کند. آنجا را که می‌بیند درمی‌یابد که تمام حرکتها و قدرتهای بالا از اینجا سرچشمه می‌گرفته و منبع قدرت

۱. غافر/۱۶.

اینجاست. دیگر آن برای او چیزی نیست؛ آن را به عنوان جلوه‌ای از این می‌بینند.

پس آیهٔ «لَمْ یَکُنْ لَهُ شَریکٌ فِی الْمُلْکِ وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ وَلِیٌّ مِنَ الذُّلِّ» و آیهٔ «لِـمَنِ الْـمُلْکُ الْیَوْمَ لِلّٰهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ» با هم تعارض ندارند: «لَمْ یَکُنْ لَهُ شَریکٌ فِی الْمُلْکِ» وجود فی‌نفسه را بیان می‌کند یعنی حقیقت این است، منتها بعضی افراد این را امروز هم درک می‌کنند و بعضی درک نمی‌کنند؛ و«لِـمَنِ الْـمُلْکُ الْیَوْمَ» از نظر «وجود برای ما» است. آنجا دیگر مؤمن و کافر مطلب را آنچنان که هست شهود می‌کنند. پس «لِـمَنِ الْـمُلْکُ الْـیَوْمَ» معنایش این نیست که در دنیا این‌طور نبود که همهٔ مُلک مالِ ما باشد اینجا همهٔ مُلک مالِ ماست؛ بلکه یعنی اینجا شما شهود می‌کنید والّا در دنیا هم همین‌طور بود.

خلاصهٔ پاسخ شبهه

پس «سَنَفْرُغُ لَکُمْ اَیُّهَ الثَّقَلانِ» با آیهٔ «لایَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ» این نسبت را دارد که «لا یَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ» وجود فی‌نفسه را بیان می‌کند یعنی از نظرِ حقیقت و واقع، [مطلب این‌طور است] و یک دیدهٔ حقیقت‌بین که در همین دنیا هم می‌تواند ببیند حس می‌کند که دست پروردگار در عالم لایتناهیٰ در کار است بدون اینکه هیچ کاری بازدارندهٔ او از کار دیگر باشد. ولی همه آن بینش را ندارند؛ در قیامت همه این مطلب را احساس می‌کنند؛ برای کسانی که در دنیا احساس نمی‌کردند، مطلب به این شکل ظهور پیدا می‌کند که خدا دیگر دارد به ما می‌پردازد، یعنی کأنّه در دنیا خدا کاری به کار ما نداشت، حالا خدا از کارهای دیگرش فارغ شده به ما دارد می‌پردازد.

پس این آیه مثل آیهٔ «لِـمَنِ الْـمُلْکُ الْیَوْمَ لِلّٰهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ» مطلب را از آن نظر که برای اکثریت انسانها ظهور پیدا می‌کند بیان می‌نماید: ای جن و انس خواهید دید که آنجا چگونه ما یکسره به شما می‌پردازیم، یعنی رابطهٔ

اعمال خودتان با پاداشها و کیفرها را ـ که چگونه از دست ما درمی‌یابید ـ کاملاً احساس می‌کنید.

سلطان و قدرت الهی

«یا مَعْشَرَالْجِنِّ وَ الْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَـنْفُذوا مِـنْ اَقْـطارِ السَّـمٰواتِ وَ الْاَرْضِ فَانْفُذوا لا تَنْفُذونَ اِلّا بِسُلْطانٍ. فَبِاَیِّ اٰلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ» ای گروه جن و انس اگر می‌توانید از اقطار آسمانها و زمین ـ یعنی از جوانب ـ فرار کنید، فرار کنید؛ اگر می‌توانید از مُلک خدا خارج شوید، خارج شوید؛ اختیار با خـودتان است ولی هرگز فرار نخواهید کرد مگر به کمک قدرتی. این را توجه داشته باشید که [آیه] مربوط به قیامت و آن وقتی است که دیگر انسانها قدرت را جز یک قدرت حس نمی‌کنند یعنی می‌دانند که جز یک قـدرت، قـدرتی نیست. کلمهٔ «سلطان» در «بِسُلْطانٍ» یعنی قدرت الهی. مقصود ایـن است: اینجا که می‌بینید سراسر کیفر است و پاداش؛ جز کیفر و پاداش در ایـنجا چیزی وجود ندارد؛ بله، اگر می‌توانید از مُلک خدا خارج شوید که در آنجا کیفر و پاداشی نباشد بروید خارج شوید. معنایش این است که چنین چیزی امکان ندارد. اینجا که می‌فرماید: «اِلّا بِسُلْطانٍ» [و] یک استثنا ذکر می‌کند، مسلّم [مقصود] همان سلطان الهی [است.]

سلطان در زبان عرب، مصدر و به معنی سلطه و قدرت است. اگر در زبان عربی به مطلق حکّام و به حکمرانها مطلقاً «سلطان» گفته می‌شود به اعتبار قدرت حاکم است. از قبیل حمل مصدر بر ذات است. مـثل ایـنکه می‌گوییم ریاست فلان جا؛ که رئیس را می‌گوییم ریاست. به یک صاحب سلطان یعنی به یک صاحب قدرت می‌گفتند «سلطان» یعنی قدرت. به یک حاکم، به یک پادشاه، به یک رئیس جمهور می‌گفتند «سلطان» چون او بود که قدرتها را در قبضهٔ خودش داشت؛ می‌گفتند «سـلطان» یـعنی قـدرت

مملکت. پس اصل کلمهٔ «سلطان» همان معنی قدرت است نه شخص صاحب قدرت. استعمالش در شخص صاحب قدرت استعمال ثانوی و مجازی است.

آیه ناظر به دنیاست

چرا این استثنا در این آیه آمده است؟ این آیه ذو وجهین است، یعنی هم ممکن است ناظر به دنیا باشد و هم ممکن است ناظر به آخرت باشد و من از یک نظر احتمال می‌دهم که این آیه ناظر به دنیا باشد چون هنوز وارد عالم قیامت نشده‌ایم، وعدهٔ قیامت است (سَنَفْرُغُ لَكُمْ اَيُّـهَ الثَّـقَلانِ). آیه وقتی می‌خواهد بگوید که خواهیم رسید به وقتی که در آن وقت کیفر و پاداشی هست، می‌گوید پس الآن چنین چیزی هست، اگر می‌توانید از ملک خدا خارج شوید که کار به آنجاها نکشد خارج شوید؛ اگر می‌توانید از اقطار آسمانها و زمین خارج شوید، خارج شوید، ولی این که یک امر عملی نیست، از قانون خدا و از ملک خدا که نمی‌شود بیرون رفت. ملک خدا یعنی ملک وجود. هر جا که بروید ملک وجود است و هر جا که بروید ملک خداست. پس همه‌جا حوزهٔ قدرت الهی است.چون همه‌جا حوزهٔ قدرت الهی است همه جا حوزهٔ قانون الهی است و قانون الهی برای انسانهاست، یعنی قانون پاداش و کیفر، عمل و عکس‌العمل. وقتی که می‌فرماید: «لا تَنْفُذونَ اِلّا بِسُـلْطانٍ» کأنّه اینجا یک سؤال پیش می‌آید: ما که نمی‌توانیم از این عالم آسمانها و زمین بیرون برویم؛ آیا قدرتی هم نیست که ما را از این آسمان و زمین (اینجایی که ما الآن هستیم، این عالم محسوس ما) بیرون ببرد؟ (و عالمی ماورای این عالمها و مافوق آسمانها و زمین هم هست که در واقع عالم ربوبیّت است.) می‌گوید: «اِلّا بِسُلْطانٍ» بله اگر شما به آن مقام برسید، اصلاً مقام شما مقام مافوق آسمانها و زمین خواهد شد. این همان

است که گفت:

آن که رست از جهان فدک چه کند آن که جست از جهت فلک چه کند

مسأله‌ای است که آیا انسان می‌رسد به مقامی که از جهات بیرون برود؟ اقطار آسمانها و زمین، عالم جهات است یعنی عالم ابعاد است. مسلّماً اگر انسان بخواهد در این جهات حرکت کند هیچ‌گاه خارج نمی‌شود. من می‌خواهم از این طرف بروم تا خارج شوم، هر چه بروم مُلک خداست؛ از این جهت خارج شوم، باز مُلک خداست؛ از این جهت هم همین‌طور. ولی ممکن است انسان به مرحله‌ای برسد که از جهت خارج باشد، اصلاً مافوق جهت باشد. اینجا دیگر برای او آسمان و زمین به شکلی مطرح نیست. آیه در واقع می‌خواهد به این مطلب اشاره کند که خدا یک چنین قدرتی هم دارد که بعضی انسانها اصلاً از جهت خارج می‌شوند یعنی مافوق جهت قرار می‌گیرند.

وضع کیفرها در قیامت

حال وارد قیامت می‌شود. در یک فصل وضع کیفرها را ذکر می‌کند و در فصل بعد ـ که مفصّلتر است ـ وضع پاداشها را ذکر می‌کند. «**یُرْسَلُ عَلَیْکُما شُواظٌ مِنْ نارٍ وَ نُحاسٌ فَلاتَنْتَصِرانِ**» بر شما (یعنی بر مجرمین و گناهکاران شما) شعله‌ها از آتش فرستاده می‌شود و دودها (نُحاس به معنی مِس است ولی معنی دیگرش دود است) «فَلاتَنْتَصِرانِ» در حالی هستید که در آنجا نصری وجود ندارد (کلمهٔ «نصر» مکرر در آیات هست) یعنی نمی‌توانید به فریاد یکدیگر برسید، آنجا تناصر وجود ندارد که این فرد بتواند دیگری را کمک کند او بتواند فرد دیگری را کمک کند، این فرد بخواهد آتش دیگری را خاموش کند او بخواهد آتش فرد دیگری را خاموش کند؛ چنین چیزی وجود ندارد.

«فَاِذَا انْشَقَّتِ السَّماءُ فَكانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهانِ. فَبِاَىِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ. فَيَوْمَئِذٍ لايُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ اِنْسٌ وَ لا جانٌّ» (این دو سه آیه ردیف یکدیگر است.) آنگاه که آسمان شکافته گردد. («اِذَا السَّماءُ انْشَقَّتْ» در سورهٔ انشقاق داریم؛ «اِذَا السَّماءُ انْفَطَرَتْ»[1] هم داریم؛ تا به آن‌جاها برسیم و تفسیر این جمله‌ها را بگوییم.) آنگاه که آسمان شکافته شود «فَكانَتْ وَرْدَةً». البته چون اینها مربوط به عالم قیامت است ما نمی‌توانیم واقعیت اینها را آنچنان که هست تصور کنیم. قرآن هم اینها را با تشبیهات و تمثیلات بیان کرده. از جمله این است: آسمان شکافته می‌شود و مانند یک برگ گل می‌گردد «كَالدِّهانِ» (خیال نمی‌کنم [ترجمهٔ این قرآن] درست باشد؛ می‌گوید دِهان از مادهٔ «دُهن» گرفته شده، یعنی روغن زیت: مانند روغن زیت. ولی [طبق] تفاسیر، نوعی ادیم قرمز بوده است که در زبان عربی به آن «دِهان» می‌گفتند). مقصود این است که آسمان آن وقتی که شکافته می‌شود نازک و لطیف می‌گردد مانند برگ گل، و قرمز رنگ می‌شود مانند آن ادیم احمر. اینها تشبیهات و تمثیلات است. حال چگونه می‌شود، خدا عالم است. ما نمی‌دانیم که آسمان چگونه شکافته می‌شود؛ چون همهٔ اینها را با یکدیگر باید در نظر گرفت: آسمان شکافته می‌شود، آسمان از هم می‌پاشد، کوهها «كَالْعِهْنِ الْمَنْفوش» می‌شود. در سورهٔ «القارعة» می‌خوانیم که: «اَلْقارِعَةُ. مَا الْقارِعَةُ. وَ ما اَدْريٰكَ مَا الْقارِعَةُ. يَوْمَ يَكونُ النّاسُ كَالْفَراشِ الْمَبْثوثِ. وَ تَكونُ الْجِبالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفوشِ»[2] آن روزی که کوهها مانند پشمِ رنگینِ زده‌شده بشوند. آنجا صحبت رنگین بودن است. کوهها که مظهر صلابت هستند ـ تعبیر قرآن این است که ـ به شکل پشم رنگینِ زده شده درمی‌آیند. اینجا

۱.انفطار / ۱.
۲.قارعه / ۱ـ۵.

راجع به آسمان می‌فرماید مانند برگ گلِ رنگین درمی‌آید. حال اینها چه اشاره و رمزی و چگونه است، خدا عالم است؛ ما چیزی در این زمینه‌ها نمی‌دانیم.

نوع سؤال و جواب در قیامت

«فَیَوْمَئِذٍ لا یُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ اِنْسٌ وَ لا جانٌّ» جایی است که دیگر احتیاج به اینکه بخواهند از گناه کسی ـ انسی و جنّی ـ بپرسند نیست بلکه آنها را می‌شناسند. در قیامت مواقفی هست؛ آیا سؤال و جواب هست یا نیست؟ سؤال و جواب هست (وَ قِفوهُمْ اِنَّهُمْ مَسْؤُلونَ)[1] ولی سؤال و جواب نه برای کشف و تحقیق است. قرآن همهٔ اینها را در کنار یکدیگر ذکر می‌کند؛ یک‌جا می‌گوید در قیامت سؤال است؛ جای دیگر می‌گوید در قیامت «سؤالی» نیست یعنی نوعی از سؤال نیست. در قیامت از زبانها سؤال نیست، از اعضا و جوارح سؤال است. اینها همه برای این است که ما آنچه را که در آنجا هست با آنچه که در دنیاست مقایسه نکنیم. سؤال دنیا بازپرسی و تحقیق است یعنی سؤال کننده و قاضی محکمه متهمین را می‌آورد سؤال‌پیچ می‌کند برای اینکه با سؤالات مختلف که از آنها جواب می‌گیرد تناقضات گفته‌هایشان را کشف می‌کند، بعد می‌گوید تو آنجا این‌جور گفتی، اینجا چرا این‌جور گفتی؟ به قرینهٔ آن حرف یک حرف دیگر از او بیرون می‌کشد. آخر کار، او چون قویتر و مقتدرتر است می‌تواند آن حقیقت را کشف کند و لهذا اگر متهم قویتر از قاضی باشد آنچنان جوابهایش را تنظیم می‌کند که هیچ تناقضی در نیاید و حقیقت را تا آخرین مرحله مکتوم می‌کند؛ قاضی هم ده‌برابر معمول بازپرسی می‌کند آخر چیزی پیدا نمی‌کند، مجبور است قرار منع صادر کند.

---

۱. صافّات / ۲۴.

آیا در قیامت چنین سؤالی هست؟ یعنی از افراد که سؤال می‌کنند سؤال تحقیقی است؟ نه، سؤال هست ولی این سؤالها سؤال تحقیقی نیست. آیا اتمام حجت است؟ نه، سؤال قهری و جواب قهری است؛ دارد بیان می‌کند. برای مأمورین الهی احتیاجی نیست که مثلاً بیایند به افرادی که محشور و زنده و حاضر در قیامت می‌شوند بگویند جنابعالی جزو گناهکاران هستید یا جزو مطیعان؟ شما را در کدام صف قرار بدهیم؟ همان‌جا با آنچه که دارند می‌شناسند. فوراً یکی را موی پیشانی‌اش را می‌گیرند، یکی را پایش را می‌گیرند، بستگی دارد که نوع جرمش چه باشد. آن که جرمش در سرش بوده، در مغزش و از فکرش بوده از پیشانی‌اش می‌گیرند. آن که جرمش در پایش بوده از پایش می‌گیرند. آن که جرمش در دستش بوده از دستش می‌گیرند. خودش نشان می‌دهد، احتیاج به سؤال ندارد.

«فَيَوْمَئِذٍ لا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ اِنْسٌ وَ لا جانٌّ» در آن روز از گناهش پرسش نمی‌شود انسی و جنّی، یعنی آن نوع پرسشی که نیاز به تحقیق داشته باشد نیست. از کجا می‌گوییم آن نوع پرسش نفی می‌شود؟ چون بعد می‌گوید: «يُعْرَفُ الْمُجْرِمونَ بِسيماهُمْ» اینها از همان سیما شناخته می‌شوند، دیگر احتیاجی به سؤال نیست.

«فَيُؤْخَذُ بِالنَّواصى وَ الْاَقْدامِ» گروهی را از نواصی [می‌گیرند.] «ناصیه» در زبان عربی موی جلوی سر را می‌گویند. این که در وضو می‌گویند مسح سر بر ناصیه باشد یعنی بر قسمت جلوی سر باشد. در حدیث است: «اِمْسَحْ عَلىٰ ناصِيَتِكَ» یعنی [مسح را] بر روی ناصیه بکش. حتی اگر کمی بالا برود این دیگر ناصیه نیست. آن، خلاف احتیاط هم هست و مثل مرحوم آقای بروجردی خیلی احتیاط می‌کردند که انسان وقتی مسح می‌کشد، چون تعبیر حدیث این است که «اِمْسَحْ عَلىٰ ناصِيَتِكَ» و ناصیه همین‌جا را می‌گویند، روی همین‌جا باشد، چون بعضی وقتی مسح می‌کشند از [فرق سر] شروع

می‌کنند و آنهایی که به مقدار کم هم می‌کشند، دیگر به ناصیه نمی‌رسند. این، خلاف احتیاط است. اینجا که دارد: «فَيُؤْخَذُ بِالنَّواصی وَالْاَقْدامِ» گروهی را از ناصیه‌شان و گروهی را از پایشان می‌گیرند، اشاره به این است که افراد که اخذ می‌شوند یک‌جور اخذ نمی‌شوند. چرا یک‌جور اخذ نمی‌شوند؟ چون هر کدام گناهشان در یک جاست. قلّابشان همان مرکز گناهشان است.

تکذیب جهنم

«هٰذِهِ جَهَنَّمُ الَّتی يُكَذِّبُ بِهَا الْـمُجْرِمونَ» این است آن جهنمی کـه گـناهکاران دروغ می‌پنداشتند یعنی نسبت دروغ می‌دادند که ای آقا دروغ است. دروغ دانستن غیر از نسبت دروغ دادن است. [نسـبت دروغ دادن یـعنی] دروغ دانستنی که منشأش این است که انسان نمی‌خواهد فلان‌چیز راست باشد. این مطلب را مکرّر گفته‌ایم که گاهی انسان چیزی را تصدیق می‌کند چون دلش می‌خواهد راست باشد. چون دلش می‌خواهد راست باشد مـی‌گوید راست است. یک چیزی را می‌گوید دروغ است چون دلش می‌خواهد دروغ باشد. مثل اینکه گـاهی مـی‌گوییم ان‌شـاءالله دروغ است، یـعنی دل مـن می‌خواهد دروغ باشد؛ یا می‌گوییم ان‌شاءالله راست است، یـعنی دل مـن می‌خواهد راست باشد؛ در حالی که دلبخواهی نـیست. راست را آدم بـاید تصدیق کند، خواه دل من بخواهد خواه نخواهد. دروغ را انسان باید دروغ بداند خواه دل من بخواهد خواه نخواهد. «تکـذیبها» یـعنی دروغ نسـبت دادن‌هایی که منشأش این است که انسان نمی‌خواهد مطلب راست باشد؛ چرا؟ چون می‌خواهد گناه کند و دلش می‌خواهد کیفری نباشد. چون دلش می‌خواهد کیفر نباشد می‌گوید این حرفها چیست؟! یعنی با برنامهٔ ما جور درنمی‌آید. این مطلب را خود قرآن بیان می‌کند. در سورهٔ قیامت ـ که بـعد ان‌شاءالله خواهیم رسید ـ می‌فرماید: «لا اُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيامَةِ. وَ لا اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ

اللَّوّامَةِ. اَیَحْسَبُ الْاِنْسانُ اَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ. بَلیٰ قادِرینَ عَلیٰ اَنْ نُسَوِّیَ بَنانَهُ. بَلْ یُریدُ الْاِنْسانُ لِیَفْجُرَ اَمامَهُ. یَسْئَلُ اَیّانَ یَوْمُ الْقِیامَةِ»[۱] انسان دلش می‌خواهد که در پیشاپیشِ خودش به فسق و فجور بپردازد؛ چون دلش این‌جور می‌خواهد می‌گوید قیامت یعنی چه؟! یعنی این انکار بر اساس این میل است.

در این آیه هم می‌فرماید: «هٰذِهِ جَهَنَّمُ الَّتی یُکَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمونَ» این است آن جهنمی که نسبت دروغ به آن می‌دادید «یَطوفونَ بَیْنَها وَ بَیْنَ حَمیمٍ اٰنٍ» در میان این آتشها و آبهای جوشانی که در اینجا وجود دارد در حال طواف و در گردش [به سر می‌برند.] عجیب این است: اینها را هم که قرآن ذکر می‌کند باز می‌گوید: «فَبِاَیِّ اٰلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ». قرآن می‌خواهد بگوید که این کیفر لازمهٔ عمل است، جزء نظام احسن عالم است، اگر نبود نعمت ناقص بود؛ یعنی آن فیض عام و جود عام پروردگار اقتضا می‌کند که به هر چیزی آنچه را که استحقاق همان را دارد بدهد. بر اساس کل عالم که شما نگاه کنید، اینها چون روی حساب دقیق حکمت و عدل است جزء آلاء پروردگار است که اگر این نبود آن هم نبود؛ اگر بنا بود که این یکی نباشد آن یکی هم نبود. ایندو با یکدیگر پیوستگی دارند. و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرین.

۱. قیامة / ۱ـ۶.

۶ تفسیر سورهٔ الرحمن

اعوذ بالله من الشّیطان الرجیم

وَ لِمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ جَنَّتانِ. فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ. ذَواتا اَفْنانٍ. فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ. فیهِما عَیْنانِ تَجْرِیانِ. فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ. فیهِما مِنْ کُلِّ فاکِهَةٍ زَوْجانِ. فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ. مُتَّکِئینَ عَلیٰ فُرُشٍ بَطائِنُها مِنْ اِسْتَبْرَقٍ وَ جَنَی الْجَنَّتَیْنِ دانٍ. فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ. فیهِنَّ قاصِراتُ الطَّرْفِ لَمْ یَطْمِثْهُنَّ اِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لا جانٌّ. فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ. کَاَنَّهُنَّ الْیاقوتُ وَ الْمَرْجانُ. فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ [1].

---

۱. الرحمن / ۴۶ـ۵۹.

چند آیه‌ای که قبل از این آیات در جلسهٔ پیش خواندیم راجع به اهل عذاب بود و از اینجا تا آخر سوره راجع به اهل نعیم در آخرت است. از اینجا شروع می‌شود که «وَ لِمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ جَنَّتانِ» برای کسانی که مقام پروردگار خود را بترسند دو جنت است، دو بهشت است. تعبیر قرآن این است: کسانی که از مقام پروردگار بترسند. تعبیر این نیست: کسانی که از پروردگار بترسند. «از پروردگار بترسند» یک معنای اعمّی است. از چه چیز پروردگار بترسند؟ کسانی که از عقاب پروردگار هم می‌ترسند باز از پروردگار می‌ترسند، اما «کسانی که از مقام پروردگار بترسند» (مقام یعنی جایگاه، مرتبه) معنی دیگری دارد و در آن، مفهوم معرفت خوابیده است. کسانی که خدا را می‌شناسند و مرتبهٔ الوهیّت را درک می‌کنند و چون مرتبهٔ الوهیّت را درک می‌کنند در آنجا احساس عظمت می‌کنند و در غیر پروردگار (از خود و هرچه هست، ماسوای پروردگار) احساس حقارت می‌کنند؛ در واقع کسانی که به عظمت الهی پی می‌برند و خشیت و خوف آن عظمت، هیبت الهی در دل آنها جا دارد، برای اینها دو بهشت است. ولی قرآن هیچ توضیح نمی‌دهد که آن دو بهشت چگونه دو بهشتی است.

مفسرین در بارهٔ این دو بهشت احتمالاتی داده‌اند که شاید از همهٔ آنها معقولتر این است که بهشتی روحانی و بهشتی جسمانی. بهشت جسمانی یعنی بهشتی که اولاً جسم است مانند همین دنیا، البته با این تفاوت که جسم آن جهان با جسم این جهان متفاوت است. این مطلب را امروز مخصوصاً باید توضیح بدهیم.

معاد روحانی

از جمله ضروریات دین مقدس اسلام و از ضروریات قرآن این است که معاد، جسمانی است. یعنی چه معاد جسمانی است؟ کسانی که قائل به معاد

هستند دو گروهند: بعضی معاد را صرفاً روحانی می‌دانند، یعنی معتقدند که انسان بعد از اینکه می‌میرد روحش باقی است و جسمش فانی می‌شود و روحش هم که باقی است به معنی این است که جوهر روح انسان همان قدرت عقل انسان و علم انسان است. آن جوهر عقلی علمی در انسان باقی می‌ماند و تا ابد هم همان باقی است و اگر انسان در این دنیا دارای علم و معرفت و فضائلی باشد این علم و معرفت و فضائل در روح او هستند و همینها سبب سعادت او در عالم دیگرند الی‌الابد؛ و برعکس اگر روح انسان در این دنیا پر از جهل باشد، آن هم جهل مرکّب، و پر از عناد باشد و پر از صفات رذیلهٔ روحی باشد، بعد از اینکه از این دنیا رفت، در آن دنیا برای همیشه معذب است به همین عذابهای روحانی. در این دنیا هم ما نعیم روحانی داریم و عذاب روحانی؛ یعنی کسی که روحی دارد مملوّ از معارف و خصلتهای خوب، او الآن هم در همین دنیا ملتَذّ است و لذت می‌برد؛ از چه لذت می‌برد؟ از همین سرمایه‌های معنوی خودش لذت می‌برد. یا یک نفر که اهل‌الله است در حالی که مشغول ذکر خداوند است غرق در لذت است و آن لذت یک لذت معنوی و روحانی است و هیچ لذت جسمانی نیست؛ و کسانی که در همین دنیا لذتهای روحانی را به تعبیر بوعلی سینا چشیده‌اند (نه فقط دانسته‌اند) هرگز لذتهای جسمانی را با لذتهای روحانی برابر نمی‌شمارند.

عذابهای روحانی نیز همان رنجهای روحی است که انسان در همین دنیا هم احساس می‌کند یعنی انسان ممکن است از نظر جسمی هیچ ناراحتی نداشته باشد، هیچ دردی نداشته باشد، هیچ نقصی نداشته باشد، مع‌ذلک در آنچنان رنجی به‌سر ببرد که برایش قابل تحمل نباشد و احیاناً خودکشی کند، مثل رنجی که حسود از حسادت خودش می‌برد. انسان اگر خدای ناخواسته به بیماری حسادت گرفتار باشد، دیگری برای خودش

دارد زندگی می‌کند، موفقیتهایی کسب می‌کند، این از موفقیت او رنج می‌برد، یک رنج جانکاه غیر قابل تحمّلی. بدیهی است که این رنج، جسمی نیست، با هیچ قرص و آمپولی هم نمی‌شود آن درد را از بین برد چون نه دستش درد می‌کند نه استخوانش، نه سرش، نه قلبش، نه ریه‌اش و نه عضو دیگرش؛ روحش متألّم است، روحش درد می‌کشد.

اینها می‌گویند باز تا وقتی که انسان در دنیا هست، به دلیل اینکه روح اشتغال به بدن دارد و سرگرم به تدبیر بدن است نه لذات روحانی را به‌طور خالص می‌تواند درک کند نه رنجهای روحانی را؛ چون این یک اصل است و اصل درستی هم هست: روح انسان در اثر یک اشتغال، از چیز دیگر انصراف پیدا می‌کند. مثلاً انسان اگر درد خیلی شدیدی داشته باشد چنانچه توجه شدید او به یک امری جلب شود آن دردش را احساس نمی‌کند. اگر یک حادثهٔ ناگهانی برای او پیش بیاید، مثلاً فرزندش بیفتد، فریاد می‌کند آی بچه افتاد، به‌طوری که از خودش غفلت می‌کند. ممکن است در همان حال دندانش هم شدید درد کند. یک ساعت آنجا مشغول آن کار است اصلاً احساس نمی‌کند دندانش درد می‌کند، بعد که به خود می‌آید دندانش شروع می‌کند به درد کردن، در صورتی که از نظر عوامل جسمانی، آن عامل درد بوده ولی این اشتغال زیاد مانع از احساس درد بوده است.

اینها مدعی هستند که روح انسان در دنیا چون به هر حال اشتغال به بدن دارد، نمی‌تواند به درون خودش توجه کامل داشته باشد و به همین جهت نه می‌تواند لذات روحانی را به آن خلوصِ کامل درک کند و نه می‌تواند رنجهای روحی را به آن خلوصِ کامل درک کند. معتقدند که انسان بعد از اینکه بمیرد چون روح به خود باز می‌گردد و اشتغال به بدن ندارد آن لذتهای روحانی‌اش، اگر اهل لذت روحانی باشد، مضاعف می‌شود یک بر صدهزار بلکه قابل توصیف نیست؛ رنجهای روحی‌اش هم ـ اگر کسی اهل

رنج روحی باشد ـ مضاعف می‌شود یک بر صدهزار بلکه اصلاً نمی‌شود حساب کرد. این است که لذت روحانی برای اهل لذت آنچنان شدید است که در اینجا قابل توصیف نیست و رنج روحانی هم آنچنان شدید است که قابل توصیف نیست.

جوان خیلی پاک و خوبی بود که گاهی یک حالات معنوی خوبی داشت و گاه برای من نقل می‌کرد. می‌گفت مثلاً در نماز شب گاهی یک حالت خیلی خوشی به من دست می‌داد و گاه اتفاق می‌افتاد که آن حالت چند لحظه‌ای از من گرفته می‌شد. می‌گفت من جهنم را آن وقت احساس می‌کردم که اصلاً جهنم یعنی چه؟ این گرفتن و فراق آن حالت آنچنان مرا در تنگنا قرار می‌داد که اصلاً یک دقیقه‌اش برای من قابل تحمل نبود.

این برای این است که روح در آن وقت یک حالت تجردی پیدا می‌کند، ارتباطش با بدن ضعیف می‌شود و به همین جهت آن ذکرالله و آن مواهب معنوی آنچنان لذیذ است که وقتی برای امتحان ـ به هر جهتی هست ـ چند لحظه‌ای گرفته می‌شود، دردش آنچنان شدید است که اصلاً قابل توصیف نیست. حاضر است همهٔ دردهای مادی دنیا را تحمل کند و آن را تحمل نکند. کسانی که قائل به بهشت معنوی و معاد روحانی هستند مقصودشان این است که انسان بعد از آنکه مرد این بدن برای همیشه از بین رفته است و دیگر انسان با این بدن سروکار ندارد.

معاد جسمانی

عده‌ای قائل به معاد جسمانی هستند؛ می‌گویند این‌طور نیست، روح انسان از بدن می‌رود، در عالم برزخ است، بعد که قیامت شد در قیامت خدای متعال کاری می‌کند که این ارواح باز به آن اجسام تعلق می‌گیرند گو اینکه وضع اجسام با اجسام دنیا خیلی فرق می‌کند یعنی خیلی صافتر و لطیفتر

است ولی به هر حال جسمانی است.

بهشت جسمانی و روحانی

نظر دیگر ـ که البته این نظر درست است ـ این است که جسمانی و روحانی بودن بهشت توأم با یکدیگر است یعنی اینچنین نیست که نعیمهای آن عالم منحصراً جسمانی و یا منحصراً روحانی باشد. وقتی که انسان در دنیا لذت و المش، هم جسمانی است و هم روحانی، به طریق اولیٰ در آخرت نیز هم جسمانی است و هم روحانی؛ و البته برای افرادی که کامل هستند، بهشت جسمانی در مقابل آن نعیمهای روحانی ارزشی ندارد، ولی اکثریت مردم (حتی اکثریت صلحا، متقین، زهّاد) به آن مقام نرسیده‌اند که بهشت روحانی را درک کنند و برای آنها بهشت جسمانی ارزش نداشته باشد. اکثر مردم، هم بهشت روحانی دارند و هم بهشت جسمانی؛ در جهنم هم همین‌طور. اقلیتی از مردم اهل نعیم روحانی هستند و اعتنایی به [نعیم] جسمانی ندارند و اقلیتی هم فقط بهشت جسمانی دارند و از بهشت روحانی نصیبی ندارند.

بحث ما این بود که به هر حال قطعاً ما بهشت جسمانی داریم یعنی نمی‌توان آن را انکار و به شکلی تأویل کرد؛ قابل تأویل نیست. بله، این قدر ما می‌دانیم که آنچه در آن عالم هست با آنچه در این عالم هست در عین اینکه در جسمانی بودن شریکند تفاوتهای زیادی با یکدیگر دارند یعنی آن عالم عین عالم دنیا و طبیعت نیست، اگر عین عالم دنیا و طبیعت می‌بود مثل عالم طبیعت تکلیف هم در آنجا بود ولی آنجا تکلیف نیست به دلیل اینکه امکان تکلیف نیست، امکان تغییر دادن وضع و حالت نیست، به قول فلاسفه آنجا عالم قوّه نیست، عالم فعلیت محض است. در آنجا مثلاً توالد و تناسل نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ خوردن هست ولی خوردنِ آنجا با خوردنِ اینجا فرق می‌کند. آن لذاتی که از خوردن حاصل می‌شود هست اما نه مثل

خوردن اینجاست که این‌جور جذب و دفع باشد و در نتیجه مثلاً سلامت و بیماری باشد. این‌گونه چیزها نیست. آن نتیجه‌ای که از این امور پیدا می‌شود یعنی لذت خوردن، لذت آشامیدن، لذت جنسی، لذت مصاحبتها در آنجا وجود دارد ولی با تفاوتهایی که با [لذاتِ] اینجا هست. البته ما تفاوتها را نمی‌توانیم کاملاً درک کنیم. باید بدانیم که این جنبه‌های جسمانی در آنجا وجود دارد و البته جنبه‌های روحانی هم به طریق اولیٰ وجود دارد چون ما می‌بینیم قرآن در بعضی موارد بعد از اینکه نعمتهای جسمانی را ذکر می‌کند: «جَنّاتٍ تَجْری مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهارُ»[1] ... می‌فرماید: «وَ رِضْوانٌ مِنَ اللهِ اَکْبَرُ»[2] و اما بالاتر از همه خشنودی حق است. این «بالاتر از همه» برای چه کسی؟ آدمی که اساساً در دنیا خدا را نشناخته و از حبّ خدا و رضای خدا و خشنودی خدا و عبودیت، چیزی درک نکرده او در آخرت هم محجوب است: «وَ مَنْ کانَ فی هٰذِهِ اَعْمیٰ فَهُوَ فِی الْاٰخِرَةِ اَعْمیٰ وَ اَضَلُّ سَبیلاً»[3] آن که در این دنیا کور باشد در آن دنیا هم کور است و گمراه‌تر. نمی‌شود انسان در این دنیا کور باشد و در آن دنیا بینا، و این چشمی که در این دنیا باز نشده در آن دنیا بینا شود! این رباعی از فخر رازی است؛ رباعی خیلی خوب حکیمانه‌ای است؛ می‌گوید:

ترسم بروم[4] عالم جان نادیده بیرون روم از جهان، جهان نادیده[5]
در عالم جان چون روم از عالم تن؟ در عالم تن عالم جان نادیده

می‌گوید چطور از عالم تن به عالم جان بروم در صورتی که در وقتی که در عالم تن هستم عالم جان را هنوز ندیده‌ام. پس انسان در عالم تن باید عالم

---

۱ و ۲. توبه / ۷۲.
۳. اسراء / ۷۲.
۴. یعنی بمیرم.
۵. یعنی کور بیرون بروم. «جهان را ندیده باشم» یعنی حقیقت را نفهمیده باشم.

جان را ببیند تا وقتی که از عالم تن رفت، در عالم جان راه داشته باشد.

پس «وَ رِضْوانٌ مِنَ اللهِ اَکْبَرُ» یک حقیقت خیلی بزرگتری است، یک ذرّهٔ آن برای این گونه انسانها ارزش تمام بهشتهای جسمانی را دارد. اما همهٔ مردم که به این مطلب نرسیده‌اند. خیلی از مردم هستند که اگر الآن به آنها بگوییم ـ نه فقط در مقابل بهشتهای آن عالم، بلکه در مقابل یک امر کوچکی در همین دنیا ـ آیا حاضری با هزار تومان «رِضْوانٌ مِنَ اللهِ اَکْبَرُ» را بخری، می‌گوید نه، «رِضْوانٌ مِنَ اللهِ اَکْبَرُ» چی هست؟ ممکن است حتی هزار تومان برایش ارزش قائل نباشد. ولی این وجود دارد. برای چه کسانی وجود دارد؟ برای کسانی که در دنیا به آن رسیده‌اند، چون اگر انسان در دنیا به آن نرسد دیگر آنجا نمی‌تواند آن را درک کند و بفهمد.

درک عظمت الهی

اینجا که قرآن فرموده است: «وَ لِمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ» کسی که مقام پروردگار خودش را بترسد یعنی هیبت مقام پروردگار او را بگیرد، و تعبیر «مقام» آمده است، «مقام» یعنی مرتبه، عظمت: خدا را در مقام الوهیّت بشناسد، عظمت الهی را در مقام خود درک کند. آنوقت آن خوف، خوف از عقاب خدا نیست، عظمت الهی است، که امیرالمؤمنین فرمود: «عَظُمَ الْخالِقُ فی اَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ ما دونَهُ فی اَعْیُنِهِمْ»[1] عظمت الهی در چشمشان جلوه کرده است، دیگر ماسوای حق هر چه هست، شامل دنیا و آخرت، همه در نظرشان کوچک است. تمام دنیا و تمام بهشت و جهنم در نظرشان چیزی نیست؛ یعنی آن کسی که مقام پروردگار را به عظمت الهی درک کرد دیگر امکان ندارد چیز دیگری در نظرش بزرگ بیاید.

---

۱. نهج‌البلاغه فیض‌الاسلام، خطبهٔ ۱۸۴ (خطبهٔ همّام).

به‌طور کلی انسان چنین ساختمانی دارد که بزرگی و کوچکی برایش نسبی است یعنی یک چیز بزرگ است در مقایسه با یک کوچکتر از خودش. همین‌قدر که آن را با یک شیء بزرگتر مقایسه کند حتی در چشمش کوچک می‌شود. مثلاً این ضبط صوت وقتی که در کنار ضبط صوت کوچکتری هست به نظرتان بزرگ است؛ در مقابلِ یک بزرگتر از خودش به نظرتان کوچک می‌آید. یک آدم بلندقد در مقابل مردم دیگر همیشه بلندقد است؛ وقتی که با بلندقدتر از خودش راه می‌رود به چشم انسان کوچک می‌آید.

روح انسان هم همین‌طور است. این اشیاء که بزرگ به نظر می‌رسند در مقایسه با یکدیگر است ولی در مقایسه با مقامی که عین عظمت است و عظمتِ لایتناهیٰ است هر عظمت دیگر [کوچک به نظر می‌رسد] چون هرچه باشد متناهی است و یک متناهی با نامتناهی نسبت ندارد. اگر انسان او را به عظمت شناخت دیگر چیزی به نظرش بزرگ نمی‌آید. ما تا فریمان بودیم و فقط مشهد را دیده بودیم مشهد به نظر ما بسیار بزرگ بود. تا آمدیم قم و تهران و برگشتیم. وقتی که من از تهران برگشتم دیدم مشهد چقدر به نظرم کوچک است! طبیعت انسان این است. سعدی در بوستان قطعه‌ای دارد:

چنین دارم از پیر داننده یاد که شوریده‌ای سر به صحرا نهاد
پدر در فراقش نه خورد و نه خفت پسر را ملامت نمودند گفت
از آنگه که یارم کس خویش خواند دگر با کسم آشنایی نماند
به حقش که تا حق جمالم نمود دگر هر چه دیدم خیالم نمود

«وَ لِـمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ». قرآن در یک جای دیگر هم این تعبیر را دارد که: «وَ اَمّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوىٰ. فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِیَ الْـمَأْوىٰ»[1]

۱.نازعات / ۴۰ و ۴۱.

(آن کسی که مقام پروردگار را بترسد ...). این معنایش هیبت و عظمت است. این خوف، خوفی است بالاتر از آن خوفها، بالاتر از خوفِ از عقاب است (بلکه خوفِ از عقاب نوعی غفلت از خداوند است) یعنی خدا را می‌شناسد و خدا را می‌ترسد، غیر خدا هر چه هست در نظرش کوچک است. در دعای کمیل این مطلب را کاملاً حس می‌کنیم.

چون در این آیه فرموده است برای کسانی که مقام پروردگار را درک می‌کنند و خوف مقام پروردگار را دارند دو بهشت است، بعضی از مفسرین گفته‌اند مقصود از «دو بهشت» یعنی بهشتی روحانی و بهشتی جسمانی. البته این یک احتمال است ولی گویی قرآن نخواسته در این زمینه توضیح بدهد چون یک «دو بهشت» دیگر هم بعد داریم که ذکر می‌کنیم.

انواعی از نعیم

«ذَواتا اَفْنانٍ» این دو بهشت انواعی از نعم دارند. باز توضیح نمی‌دهد، [می‌فرماید] «انواعی». در این توضیح ندادن‌ها عنایتی هست. در علم «بلاغت» می‌گویند گاهی یک مطلب به تعمّد در ابهام گذاشته می‌شود تا ذهن شنونده به هر راه برود و ضمناً به او بفهمانند که اگر توصیف شود محدود می‌شود، چون هر مقدار توصیف شود ذهن آن را محدود می‌کند به همان که شنیده. بدان هر چه توصیف کنند، مطلب بیش از مقداری است که بخواهد توصیف شود. «ذَواتا اَفْنانٍ» این دو بهشت دارای انواعی از نعیم هستند. این که می‌گوید «انواعی از نعیم» یعنی محدودش نکن، پس اگر ما بعد هم توصیف کنیم و نمونه‌هایی را بگوییم که شما با آن نمونه‌ها آشنا هستید و می‌توانید آشنا باشید، بدانید که محدود به اینها نیست. پس این «ذَواتا اَفْنانٍ» مقدمه است برای اینکه ذهن [نعم آن دو بهشت را] محدود نکند، «لا تَعْلَمُ نَفْسٌ». در یک آیه می‌فرماید: «فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما اُخْفِیَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ

اَعْیُنٍ»[1] هیچ نفسی نمی‌تواند بداند که چه مایه‌های روشنایی چشمی در آنجا پنهان است؛ یعنی حتی توصیفهایی که ما در قرآن می‌کنیم به حسب میزان درک بشر است نه اینکه به میزانی است که آنها هستند؛ آن قابل توصیف نیست. برای یک نفسْ در دنیا امکان درک آن مطلب وجود ندارد.

«فیهِما عَیْنانِ تَجْرِیانِ» در آن دو بهشت دو چشمه جریان دارد. باز مفسرین اینجا همین حرف را زده‌اند. [می‌فرماید] دو چشمه‌ای جریان دارد؛ یعنی چگونه چشمه‌هایی هست، [قابل توضیح نیست؛] همین‌قدر بدانید دو چشمه‌ای هست. این «ای» [در «دو چشمه‌ای»] باز علامت ابهام است یعنی دیگر وصفش را از ما نخواهید.

«فیهِما مِنْ کُلِّ فاکِهَةٍ زَوْجانِ» از هر میوه‌ای دو نوع وجود دارد. زوجان یعنی «جفت» که مفسرین گفته‌اند یعنی دو نوع نه یک نوع. باز قرآن شرح نداده است. قهراً همان احتمال می‌آید که آنجا که گفتیم «جَنَّتانِ» (دو بهشت است) قهراً میوه‌های هر بهشتی هم با میوه‌های بهشت دیگر فرق می‌کند؛ میوه‌های بهشت روحانی، روحانی است و میوه‌های بهشت جسمانی، جسمانی است. تا اینجا وصف خود این دو بهشت بود. «فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ» نعمتها را ببینید، به کدام یک از نعمتها تکذیب می‌کنید؟

وصف اهل بهشت

از اینجا وصف اهل بهشت است یعنی حالت آنها را بیان می‌کند که بیشتر حالت اهل بهشت جسمانی بیان شده است یعنی این حالات بیشتر با اهل بهشت جسمانی منطبق است: «مُتَّکِئینَ عَلیٰ فُرُشٍ بَطائِنُها مِنْ اِسْتَبْرَقٍ[2] وَ جَنَی

---

۱. سجده / ۱۷.

۲. یا مِنِاسْتَبْرَقٍ؛ هر دو جور خوانده شده، همزهٔ وصل و همزهٔ قطع، ولی بیشتر همزهٔ قطع خوانده‌اند که مِنْ اِسْتَبْرَقٍ.

الْجَنَّتَيْنِ دانٍ» اهل بهشت تکیه می‌زنند بر فِراشها و بر بساطهایی که بطائن آنها (بطانه یعنی آستر، در مقابل ظهاره) از استبرق است. استبرق نوعی حریر را می‌گویند. لفظ «استبرق» لفظ به اصطلاح عربیّ‌الاصل نیست و از زبان دیگر ـ که ظاهراً زبان فارسی باشد ـ در زبان عربی وارد شده است و می‌گویند معرَّب «ستبرک» است. «ستبر» همان است که ما می‌گوییم و به معنی کلفت است. نوعی دیبا را که ضخیمتر بوده است «ستبرک» می‌گفتند، بعد که به زبان عربی آمده است «استبرق» گفته‌اند.

«وَ جَنَى الْجَنَّتَيْنِ دانٍ» میوه‌های هر دو بهشت نزدیک است. میوه را از آن جهت که قابل چیدن است می‌گویند نزدیک است. مقصود این است که در اختیار کامل اهل بهشت قرار دارد یعنی تلاشی [لازم نیست؛] مثل دنیا نیست که دار تلاش و کوشش و بذر پاشیدن و بعد به عمل آوردن باشد، تابع اراده است، هر طور که بخواهند آناً برای آنها حاضر است.

«فيهِنَّ قاصِراتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ اِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لا جانٌّ». اینجا «فیهِنَّ» به صورت جمع آورده شده، گفته‌اند به اعتبار اینکه برای هر فردی، از این بهشتها وجود دارد؛ یعنی در این بهشتها که برای همه افراد وجود دارد، زنانی هستند ـ به تعبیری که [مترجم] دارد ـ فروهشته چشم. این «فروهشته چشم» را دوجور می‌شود [بیان] کرد: یکی اینکه توصیف جسمانی چشم باشد؛ همین چیزی که ما می‌گوییم خِمارآلود، چشمِ خمار که چشمْ‌خماری خودش نوعی زیبایی است. آن شعر بابا طاهر می‌گوید:

دل عاشق به پیغامی بسازد خمارآلوده با جامی بسازد
مرا کیفیت چشم تو کافی است قناعتگر به بادامی بسازد

بعضی به این معنا گرفته‌اند. برخی کنایه از کیفیت روحی گرفته‌اند. نکته خیلی خاصی در اینجا هست.

ارزش عفت زن برای مرد

مسألهٔ «عفت زن» برای مرد یک ارزش ذاتی و اصیل دارد. برتراند راسل از آن کسانی است که علیه این فکر تبلیغ می‌کند (و عجیب است! انحراف از تعلیمات انبیاء است. شما می‌بینید که در همین دنیایی که اسمش را «دنیای علم» گذاشته‌اند کار به کجاها می‌کشد!). می‌گوید اصلاً فلسفهٔ عفت چیست؟ بعد فلسفه‌ای برای عفت ذکر می‌کند، می‌گوید فلسفهٔ عفت منحصراً این است که مرد مثل خود زن علاقه‌مند است که بچه‌اش مشخص باشد. زن بچه‌اش به هر حال مشخص است چون او می‌فهمد این بچه‌ای است که از او متولد شده، لهذا برای زن اهمیت ندارد که با یک مرد آمیزش داشته باشد یا با صد مرد. ولی برای مرد اهمیت دارد چون اگر زنش با مردهای متعددی آمیزش داشته باشد نمی‌داند بچه‌ای که از او متولد می‌شود بچه خودش است یا بچه خودش نیست. می‌گوید در سابق چون راهی برای این کار نبود فحشاء ممنوع بود یعنی یک زن با غیر شوهر خودش حق تماس نداشت. حالا چون دنیا پیش‌رفته و مخصوصاً وسائل ضد آبستنی پیدا شده است چه مانعی دارد که یک زن، زن قانونی یک مرد باشد و عشقش با مرد دیگر باشد ولی متعهد شود که از او آبستن نشود؛ هر وقت خواست آبستن شود با شوهر قانونی‌اش تماس داشته باشد؟

من در بعضی از نوشته‌های خودم این حرفش را نقل و از جنبه‌های مختلف رد کرده‌ام. مسألهٔ عفت و ارزش عفت مسألهٔ دیگری است، هم برای مرد و هم برای زن. در ارتباط مرد و زن تنها اقناع غریزهٔ جنسی مطرح نیست؛ آن مسألهٔ وحدت، یگانگی و اتحاد روحی بالاتر است و این «بالاتر» مطرح است. قرآن تعبیری دارد می‌فرماید: «وَ مِنْ اٰیاتِهِ اَنْ خَلَقَ لَکُمْ

مِنْ اَنْفُسِکُمْ اَزْواجاً لِتَسْکُنوا اِلَیْها وَ جَعَلَ بَیْنَکُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً»[۱]. در رابطهٔ زوجین مودّت و رحمت را [مطرح می‌کند.] مودّت و رحمت غیر از شهوت است. میان شما وِداد و مهربانی [قرار داد.] وداد و مهربانی یعنی یگانگی. نمی‌گوید خداست که شما را طوری قرار داد که شهوت زن به وسیله مرد و شهوت مرد به وسیله زن اقناع شود؛ آن، جنبهٔ حیوانی قضیه است. شک ندارد کـه آن هست ولی آن جنبهٔ اساسی که پـایهٔ زوجـیت است آن است کـه «وداد و رحمت» گفته می‌شود و مولوی چقدر عالی همین آیه را تفسیر کرده است! می‌گوید شهوت از جنبهٔ حیوانی است، رحمت و وداد است که جنبهٔ انسانی هم [دارد] و بعد می‌گوید به همین دلیل است که همیشه زنها بر مردها غالبند. عملاً زن بر مرد غالب است چون مرد محکوم مودّت و رحمتی است که به زن باید داشته باشد. خیلی عالی و عجیب این حرف را می‌زند!

قرآن می‌خواهد بگوید که در عالم آخرت [در] آنچه که مردان از زنان اخروی [بهره می‌برند] ـ اعم از آنکه آن زنان اخروی خَـیْراتٌ حِسـان دنـیا باشند یعنی زنان دنیاشان باشند یا حورالعین‌ها باشند ـ تنها مسألهٔ جنسی مطرح نیست، مسألهٔ روحی هم مطرح است؛ یعنی چه؟ یعنی زنانی هستند عاشق این مردها، دل در گرو این مردها دارند؛ یعنی یک حالت یگـانگی دارند، از غیر اینها چشم بسته‌اند، «قاصِراتُ الطَّرْفِ» یعنی چشمشان فقط و فقط به اینها اکتفا کرده است. مسأله این نیست که بگوییم قانون عفاف در این دنیاست، آنجا که عفاف [نیست،] چه مانعی دارد که یک حوریّه مال صد نفر باشد؟ قرآن می‌گوید این حرفها مطرح نیست چون مسأله فقط مسألهٔ ارضاء جنسی نیست، یک امر روحی هم هست و بشر با این نیاز مـی‌رود؛ حـال افرادی بالاتر از این مقامها هستند، آنها سر جای خودشان ولی اکثریت مردم

۱. روم / ۲۱.

این جزء نیازهایشان است.

«لَمْ یَطْمِثْهُنَّ اِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لا جانٌّ» نه یک زن هرجایی که گاهی پیش این، گاهی پیش آن؛ هیچ اِنسی و جنّی با او تماس پیدا نکرده است «کَاَنَّهُنَّ الْیاقوتُ وَ الْمَرْجانُ» گویی در صفا یاقوت یا مروارید هستند یعنی بدنهای اینها این‌طور باصفاست. «هَلْ جَزاءُ الْاِحْسانِ اِلَّا الْاِحْسانُ» آیا جزای نیکی جز نیکی خواهد بود؟ یعنی هرکس که در دنیا نیکی کند نیکی می‌بیند. در ذیل همین [آیه است] که وارد شده است که آیا جزای توحید و «لا اِلٰهَ اِلَّا اللهُ» جز بهشت چیز دیگری می‌تواند باشد؟

دو بهشتِ نازلتر

«وَ مِنْ دونِهِما جَنَّتانِ» دو بهشتْ نازلتر از اینها هم وجود دارد. آنجا داشت: «وَلِمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ». مفسرین گفته‌اند ـ و درست گفته‌اند ـ در آنجا چه بهشت روحانی‌اش و چه بهشت جسمانی‌اش مال «لِمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ» بود، یعنی اهل اخلاص، کسانی که خدا را به هیبت و عظمت شناخته‌اند؛ ولی در پایین‌تر و کمتر از اینها هم دو بهشتی هست اما برای افرادی که از اینها کمتر هستند؛ و گفته‌اند منظور افرادی است که عبادتشان برای بهشت یا برای فرار از جهنم بوده است. «مُدْهامَّتان» دو بهشتی سرسبز. اینجا سخن از سرسبزی است. «فیهِما عَیْنانِ نَضّاخَتانِ». در آنجا سخن از دو چشمهٔ جاری بود، اینجا هم سخن از دو چشمهٔ دیگر، ولی اینجا تعبیر «نَضّاخَتانِ» دارد یعنی جوشش‌زن، فوّاره‌زن. اما اینجا هم توصیف نمی‌کند که این چشمه‌ها چگونه چشمه‌هایی است. «فیهِما فاکِهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ رُمّانٌ». آنجا داشتیم: «فیهِما مِنْ کُلِّ فاکِهَةٍ زَوْجانِ» در آن دو بهشتِ اهل اخلاص از هر میوه‌ای دو نوعش وجود دارد. در این دو بهشتِ درجهٔ پایین‌تر میوه‌ای است و نخلی و اناری، درخت میوه و درخت نخل و درخت انار.

«فیهِنَّ خَیْراتٌ حِسانٌ» و در آن بهشتها هم زنانی که خیر و نیکو هستند [وجود دارند،] زنان نیکو خصال و نیکو صورت، یعنی نیکو سیرت و نیکو صورت. خیر، حُسن معنوی را می‌گویند و حُسن، حسن صوری را. «خَیْراتٌ حِسان» یعنی زنانی که هم از نظر روحی و معنوی خیرند و هم از نظر زیبایی؛ پس می‌شود نیکو سیرت و نیکو صورت؛ هر دو وجود دارد. بعضی مفسرین گفته‌اند که اینجا اشاره به زنان دنیاست نه حورالعین‌ها؛ زنانی از نوع انسان که اهل بهشت و اهل سعادت هستند.

علاوه بر اینها باز «حُورٌ مَقْصوراتٌ فِی الْخِیامِ» حورالعین‌هایی که منحصراً در خیمه‌هایی هستند. همان مفهوم «قاصِراتُ الطَّرْفِ لَمْ یَطْمِثْهُنَّ اِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لا جانٌّ» را با تعبیر دیگر گفته است، یعنی «نه هرجایی». این «حُورٌ مَقْصوراتٌ فِی الْخِیامِ» باز مفهوم «نه هرجایی» را می‌دهد. همان کلمهٔ «لَمْ یَطْمِثْهُنَّ اِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لا جانٌّ» تکرار شده. معلوم است که قرآن به جنبهٔ طهارت و عفاف و پاکی خیلی عنایت دارد یعنی این را برای بشر یک ارزش اصیل می‌داند.

«مُتَّکِئینَ عَلیٰ رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَ عَبْقَرِیٍّ حِسانٍ». در بارهٔ آنها هم داشتیم: «مُتَّکِئینَ عَلیٰ فُرُشٍ بَطائِنُها مِنْ اِسْتَبْرَقٍ وَ جَنَی الْجَنَّتَیْنِ دانٍ». در بارهٔ اینها داریم: «مُتَّکِئینَ» تکیه‌زن‌ها هستند «عَلیٰ رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَ عَبْقَرِیٍّ حِسانٍ» بر متّکاهای سبز و بر بساطهای بسیار قیمتی و بسیار نیک «فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ» پس چه نعمتی را شما می‌توانید تکذیب کنید؟

در آخر دومرتبه می‌فرماید: «تَبارَکَ اسْمُ رَبِّکَ ذِی‌الْجَلالِ وَالْاِکْرامِ» مبارک است و پربرکت است نام پروردگارت، آن نام پرجلال و صاحب جلالت و صاحب اکرام، که می‌گویند اشاره به همان نام «الرحمن» است که سوره با آن شروع شده است. سوره با کلمه «الرحمن» شروع شد و با توصیف «الرحمن» با جملهٔ «تَبارَکَ اسْمُ رَبِّکَ ذِی‌الْجَلالِ وَالْاِکْرامِ» خاتمه پیدا می‌کند، اشاره به اینکه آنچه که در عالم به وجود آمده است از اولِ عالم تا

آخر عالم، دنیا و آخرت، تمام اینها به اسم «رحمن» به وجود آمده است. می‌گویند: «ظَهَرَ الْوُجودُ بِبِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیمِ». اصلاً «رحمن» یعنی رحمت عامهٔ پروردگار، یعنی خلقت، اساس خلقت. رحمن یعنی خدای خالق، یعنی خدای خالقی که خلقتش بر اساس رحمت و جود و رساندن فیض است و هر موجودی آن فیضی را که لایق است [دریافت می‌کند.] ما اگر بگوییم «خدا خالق است» یک معنا و مفهوم را گفته‌ایم یعنی همین مقدار فهمانده‌ایم که خداوند ایجاد کنندهٔ اشیاء است، ولی آیا این ایجاد بر اساس فیض و رحمت است یا بر اساس دیگری، این را دیگر کلمهٔ «خالق» نمی‌فهماند؛ ولی وقتی که می‌گوییم «رحمن» یعنی افاضه کنندهٔ جود و رحمت خودش. وقتی می‌گوییم «رحمن» یعنی سراسرِ خلقت مساوی است با سراسرْ رحمت، و حتی آنجایی هم که عذاب هست، خود عذاب از یک جنبهٔ دیگر ـ لااقل از این جنبه که ما نظام کل را در نظر بگیریم، در نظام کل ـ باز نوعی رحمت است. می‌گوید: «تَبارَکَ اسْمُ رَبِّکَ ذِی الْجَلالِ وَ الْاِکْرامِ» مبارک باد، افزون باد آن نام پروردگارت، آن نامی که صاحب جلال و اکرام است. گفتیم «جلال»[۱] یعنی اجلُّ شأناً است، منزه از نقص است؛ به اصطلاح صفت سلبی [است.] «اکرام»[۲] یعنی پر از کرامت است، پر از جمال است. «ذِی‌الْجَلالِ وَالْاِکْرامِ» صاحب جلال و جمال بودن، یعنی از نقصها منزه بودن و به کمالها متصف بودن، که جمع میان صفات سلبیه و صفات ثبوتیه هر دو در این جمله شده است. و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرین.

---

۱. [مقصود «ذی‌الجلال» است.]
۲. [مقصود «ذی‌الاکرام» است.]

۱ تفسیر سورهٔ واقعه

بسم الله الرحمن الرحیم

اِذا وَقَعَتِ الْواقِعَةُ. لَیْسَ لِوَقْعَتِها کـاذِبَةٌ. خـافِضَةٌ رافِـعَةٌ. اِذا رُجَّتِ
الْاَرْضُ رَجّاً. وَ بُسَّتِ الْجِبالُ بَسّاً. فَکانَتْ هَباءً مُنْبَثّاً. وَ کُنْتُمْ اَزْواجاً
ثَلاثَةً. فَاَصْحابُ الْمَیْمَنَةِ ما اَصْحابُ الْمَیْمَنَةِ. وَ اَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ مـا
اَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ. وَالسّابِقونَ السّابِقونَ. اوُلٰئِکَ الْمُقَرَّبونَ. فی جَنّاتِ
النَّعیمِ. ثُلَّةٌ مِنَ الْاَوَّلینَ. وَ قَلیلٌ مِنَ الْاٰخِرینَ[۱].

سورهٔ مبارکهٔ واقعه است که به نام «واقعه» هم نـامیده شـده است. تـقریباً

۱. واقعه / ۱ـ۱۴.

می‌توان گفت که تمام این سوره مربوط به قیامت است. اینچنین شروع می‌شود: «اِذا وَقَعَتِ الْواقِعَةُ» آنگاه که واقع شد «واقع شده». کلمهٔ «وقوع»، ظاهراً کلمهٔ دیگری وجود نداشته باشد که معنایش از خودش روشنتر باشد. با هر کلمهٔ دیگری بخواهیم آن را تفسیر کنیم باز به اندازهٔ خودش یا بیشتر از خودش روشن نیست. گاهی می‌گویند وقوع یعنی حدوث. ولی وقوع با حدوث متفاوت است. هر وقت «حدوث» گفته شود عنایت به این است که یک چیزی که نبود بعد وجود پیدا کرد. می‌گویند حدوث یعنی وجودِ بعد از عدم. ولی در «وقوع» این جهت قید نشده، یعنی شیء اگر وجود بعد از عدم پیدا کند وقوع پیدا کرده است و اگر وجودش بعد از عدم هم نباشد باز واقعیت و واقع است. در اصطلاح قدیم خودمان و مخصوصاً در اصطلاح جدید، کلمهٔ «واقعیت» زیاد استعمال می‌شود، می‌گویند واقعیت یعنی حقیقت قطع نظر از تصور و فکر ما یعنی قطع نظر از اینکه ما بدانیم که آن هست یا نیست؛ آن را می‌گوییم واقعیتی است، یعنی خودش فی حدّ ذاته وجود دارد، حقیقت دارد. اینجا که راجع به قیامت، تعبیر به «واقعه» می‌شود یعنی امری محقَّق و امری موجود، کما اینکه در آیهٔ دیگر تعبیر به «حاقّه» شده است: «اَلْحاقَّةُ. مَا الْحاقَّةُ»[1]. می‌شود گفت که در این تعبیرات این معنا نهفته است که شما به قیامت به چشم یک امری که واقع نشده است و در آینده باید واقع شود نگاه نکنید، آن را یک امر واقع شده بدانید، حال یا از آن جهت که به تعبیر بعضی آنچنان قطعیّ‌الوقوع است که باید آن را واقع‌شده فرض کنید و یا از آن جهت که مسألهٔ قیامت، مسألهٔ زمان نیست که در زمان آینده‌ای می‌خواهد رخ بدهد، مسألهٔ به اصطلاح «اطوار» است و اینکه الآن هم آن عالمی که نامش «عالم قیامت» است به یک معنا وجود دارد، آن یک

---

۱. حاقّه / ۱ و ۲.

واقعیتی است که وجود دارد.

عجیب این است که در سورهٔ واقعه وقتی که راجع بـه دنـیا صـحبت می‌کند گویی از امر گذشته صحبت می‌کند. مثلاً: «وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْاُولیٰ»[1] نشئهٔ اولیٰ را قبلاً می‌دانستید. یا راجع به اصحاب‌الشمال مـی‌فرماید (ایـن خیلی صریح است): «وَ اَصْحابُ الشِّمالِ ما اَصْحابُ الشِّمالِ. فی سَمومٍ وَ حَمیمٍ. وَ ظِلٍّ مِنْ یَحْمومٍ. لا بارِدٍ وَ لا کَریمٍ. اِنَّهُمْ کانوا قَبْلَ ذٰلِکَ مُتْرَفینَ»[2]. مثل اینکه اَلآن ما در قیامت واقع هستیم بعد می‌گوید کـه چـرا اصـحاب الشّـمال ایـنچنین سرنوشت شومی دارند و چرا اینقدر معذّبند؟ [می‌فرماید] اینها قبلاً مـترف بودند. آیه مطلب را به گونه‌ای بیان می‌کند که [گویی] دنیا در مرحلهٔ گذشته است. «اِنَّهُمْ کانوا قَبْلَ ذٰلِکَ مُتْرَفینَ. وَ کانوا (و چنین بودند نه چنین هستند) یُصِرّونَ عَلَی الْحِنْثِ الْعَظیمِ. وَ کانوا یَقولونَ (چنین می‌گفتند)...»[3]. تعبیرات، این گونه است.

دو تفسیر

به هر حال: آنگاه که امرِ واقع شده واقع شد، یعنی قـیامت. «لَـیْسَ لِـوَقْعَتِها کاذِبَةٌ». این آیه را مفسرین دو جور تفسیر کرده‌اند: یکی اینکه «کـاذبة» را مصدر گرفته‌اند به معنی کذب. در زبان عربی گاهی این وزن به معنی مصدر هم می‌آید، مثل «عافیة». گفته‌اند که «لَیْسَ لِـوَقْعَتِها کـاذِبَةٌ» جـمله‌ای است مستقل از «اِذا وَقَعَتِ الْواقِعَةُ»؛ آن، جزایش محذوف است: آنگاه که واقع شد امرِ واقع شده. «آنگاه چه» یعنی دیگر نمی‌گوییم که چه شد؟ خودت دیگر فکرهایش را بکن که چه شد. به عقیدهٔ بعضی از مـفسرین «لَـیْسَ لِـوَقْعَتِها

---

۱. واقعه / ۶۲.
۲. واقعه / ۴۱ ـ ۴۵.
۳. واقعه / ۴۵ ـ ۴۷.

کاذِبَةٌ» جمله‌ای است مستقل که معنایش این است که در وقوع این قضیه هیچ‌گونه دروغی وجود ندارد یعنی حقی است که هیچ‌گونه احتمال خلافی در آن نیست. ولی این، کمی خلاف ظاهر جمله است چون باید «کاذبة» را که به صیغهٔ اسم فاعل است به معنی مصدر بگیریم و لامِ «لِوَقْعَتِها» را هم به معنی «فی» بگیریم یعنی لَیْسَ فی وَقْعَتِها کذبٌ.

بعضی دیگر از مفسرین به همان ظاهرش گرفته‌اند و آن به نظر ما درست‌تر است. کاذبة یعنی تکذیب کننده، کسی که بتواند دربارهٔ آن دروغی بگوید. مقصود این است که در ظرف قیامت و در مرحلهٔ قیامت، دیگر تکذیب و دروغ گفتنی یعنی دروغگویی وجود ندارد چون در آن وقت حقایق همه مکشوف است (فَکَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدیدٌ)[1]. تکذیب مربوط به مرحلهٔ دنیا و ظرف دنیاست. در آنجا حتی کافرترین کافرها هم دیگر نمی‌تواند تکذیب کند چون واقع شده. آنجا هرکسی به رأی‌العین شهود می‌کند و می‌بیند.

قیامت، زیر و رو کنندهٔ عالم

«خافِضَةٌ رافِعَةٌ» پایین‌برنده است و بالابرنده، پست کننده است و بلندکننده. یک مصداق واضح از پست‌کردن و بلندکردن این است که خیلی از بلندهای در دنیا، آنهایی که در دنیا در مقامات رفیع قرار گرفته‌اند آنجا پستند و خیلی افرادی که در دنیا پست و حقیر و کوچک شمرده می‌شوند آنجا بالا هستند. در آنجا بالاهای دنیا پست خواهند شد و پستهای دنیا بالا خواهند شد. نه مقصود این است که هر بالایی پست می‌شود و هر پستی بالا؛ بالاهایی از بالا به پایین خواهند آمد و پایینهایی از پایین به بالا خواهند رفت. البته

---

۱. ق / ۲۲.

بدون شک این یک مصداقش است، ولی همان طور که بسیاری یا همهٔ مفسرین گفته‌اند مقصود این است که تمام شؤون دنیا در آنجا زیر و رو می‌شود یعنی اصلاً عالَم زیر و رو می‌شود، باطنهایی ظاهر می‌شود و ظاهرهایی باطن. البته آن تعبیر امیرالمؤمنین در مقامِ امتحانهاست ولی در آنجا هم صادق است: مثل دیگی که وقتی به جوش می‌آید آن چیزهایی که در زیر است می‌آید رو و آنهایی که در رو هست می‌رود زیر: «لَتُبَلْبَلُنَّ بَلْبَلَةً وَ لَتُغَرْبَلُنَّ غَرْبَلَةً وَ لَتُساطُنَّ سَوْطَ الْقِدْرِ حَتّٰی یَعودَ اَسْفَلُکُمْ اَعْلاکُمْ وَ اَعْلاکُمْ اَسْفَلَکُمْ»[1]. می‌فرماید در آینده امتحاناتی پیش خواهد آمد، مورد ابتلا قرار خواهید گرفت چگونه، و غربال خواهید شد چگونه. مثل غربالی که به دست یک ـ در خراسان می‌گویند ـ «رهواردار» است که وقتی تکان می‌دهد این دانه‌ها پایین و بالا می‌روند، ریزها در می‌روند و درشتها باقی می‌مانند، همین‌طور تکانهای سختی بر شما مسلمین وارد خواهد شد و مانند غربال عده‌ای خارج خواهید شد؛ و آنچنان که دیگ [حاوی آب و مواد دیگر] وقتی که زیرش آتش و حرارتی نباشد یک حالت آرامشی دارد، جسمهایی که سنگین‌تر هستند و وزن مخصوصشان از آب بیشتر است پایین می‌روند، آنهایی که سبکترند رو باقی می‌مانند، آنهایی هم که پایین می‌روند سنگین‌ترها زودتر می‌روند و سبکترها دیرتر، همین قدر که حرارت آمد و آن را به جوش آورد، می‌بینید مثلاً آن نخود یا لوبیایی که در آن ته خوابیده بود چگونه قُل می‌زند می‌آید بالا؛ وضع جامعهٔ مردم هم در حرارت امتحانات این جور می‌شود، زیرها بالا می‌آیند، بالاها زیر می‌روند، خلاصه انقلاب به تمام معنا. کلمهٔ «انقلاب» هم ـ که امروز معمول شده و انقلابات اجتماعی را «انقلاب» می‌گویند ـ یعنی زیر و رو شدن.

---

۱. نهج‌البلاغه فیض الاسلام، خطبهٔ ۱۶.

این «خافِضَةٌ رافِعَةٌ» را مفسرین هم تعبیر به «تقلیب» کرده‌اند، یعنی تمام عالم زیر و رو می‌شود، چون در آیات دیگر قرآن هم هست: «یَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَیْرَ الْاَرْضِ وَ السَّمٰواتُ وَ بَرَزوا لِلّٰهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ»[۱]. مثلاً در انسانها، باطنها که در اینجا همه مستور و مخفی است، همه ظاهر می‌شود و این ظاهرها در تحت سیطرهٔ آن باطنها مخفی می‌شود. در اینجا حکومت بر ظاهر است. همهٔ ما در اینجا یک عده انسانهای خیلی مؤدّب و معقولی هستیم که در اینجا نشسته‌ایم یا در خیابانها داریم راه می‌رویم، همه مثل همدیگر هستیم و همه هم انسان هستیم ولی باطنهای ما ممکن است از زمین تا آسمان تفاوت داشته باشد؛ در باطن، یکی زیبا باشد یکی زشت، یکی انسان باشد یکی غیرانسان. در اینجا ظاهر بر باطن غالب و حاکم است یعنی باطن مخفی است. ولی در آنجا قضایا که زیر و رو می‌شود ظاهرها تابع باطنهاست یعنی هر کسی حشرش بر اساس همان نیت و باطنش است، باطنش هر جور هست ظاهرش هم تابع باطنش است یعنی اگر فرض کنید یک آدم باطنش با باطن یک گرگ شبیه است دیگر ظاهرش هم ظاهر همان گرگ خواهد شد. به هر حال در عالم آخرت اوضاع تغییر می‌کند، همه چیز زیر و رو می‌شود.

یا مثلاً در این دنیا نظام اسباب حاکم و ظاهر است (نه اینکه در آن دنیا نظام اسباب نیست)، مسبّب‌الاسباب با چشمها دیده نمی‌شود، انسان باید با دیدهٔ عقل دقت کند و در ورای این اسباب، مسبّب‌الاسباب را ببیند. ولی در آنجا فقط مسبّب‌الاسباب است که نمایان است، اسباب مخفی است یعنی هر کسی می‌بیند که آن اسبابی هم که تا حالا می‌دید واقعاً اسباب هستند یعنی زمام کارها به دست پروردگار است: «لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ لِلّٰهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ»[۲].

۱. ابراهیم / ۴۸.
۲. غافر / ۱۶.

الآن هم همین طور است، الآن هم «لَمْ یَکُنْ لَهُ شَریکٌ فِی الْمُلْکِ»[۱]، ولی اکنون این مطلب ظهور ندارد مگر برای کسانی که اهل حقیقت هستند و حقیقت را می‌بینند.

زلزلهٔ قیامت

«اِذا رُجَّتِ الْاَرْضُ رَجّاً. وَ بُسَّتِ الْجِبالُ بَسّاً. فَکانَتْ هَباءً مُنْبَثّاً». در قرآن مکرر مسألهٔ زلزلهٔ زمین، تکان خوردن زمین، آنهم زلزله‌ای که نـه از قـبیل ایـن زلزله‌هایی باشد که ما تا حالا دیده‌ایم [ذکر شده است.] حرکات شدید و عنیفی که ما سراغ داریم، شدیدترینش زلزله‌هاست. دیگر از آن بیشتر را ما سراغ نداریم. تازه شدیدترین زلزله‌هایی هم که در دنـیا رخ مـی‌دهد، در قسمتی از زمین رخ می‌دهد که آن هم باز شاید به آن اعماق زمین نمی‌رسد، قسمتی از قشر زمین تکانهایی می‌خورد که ما احساس مـی‌کنیم. ولی در عالم قیامت، طبق آنچه که از قرآن کریم استفاده می‌شود اصلاً مسأله یک نوع زیر و رو شدن و تکان و زلزله‌ای است که نه فقط شامل زمین است بلکه تمام عالم یکسره می‌شود.

حالا این چگونه است خدا عالم است ولی به هر حال در قرآن هست: «یا اَیُّهَاالنّاسُ اتَّقوا رَبَّکُمْ اِنَّ زَلْزَلَةَ السّاعَةِ شَیْءٌ عَـظیمٌ. یَـوْمَ تَـرَوْنَها تَـذْهَلُ کُـلُّ مُرْضِعَةٍ عَمّا اَرْضَعَتْ وَ تَضَعُ کُلُّ ذاتِ حَمْلٍ حَمْلَها وَ تَرَی النّاسَ سُکاریٰ وَ ما هُـمْ بِسُکاریٰ وَ لٰکِنَّ عَذابَ اللهِ شَدیدٌ»[۲]. قرآن خبر داده از یک زلزله‌ای که اسمش را گذاشته «زَلْزَلَةُ السّاعَة» یعنی زلزلهٔ قیامت؛ می‌فرماید: آن، بزرگ و عظیم است. آن روزی که آن زلزله را ببینید، می‌بینید که دیگر هیچ کس به فکر هیچ

---

۱. فرقان / ۲.
۲. حج / ۱ و ۲.

کس نیست. در مقام مَثَل ـ چون عواطف مادر خصوصاً برای طفل شیرخوار شدیدترین مرحلهٔ عطوفت است ـ در حدی است که اگر مادرِ طفل شیرخواری آنجا وجود داشته باشد یادش می‌رود که طفل شیرخواری دارد.

ـ [سؤال نامفهوم]

هر دو وجهش را عرض کردم: یکی اینکه آیا اینکه می‌فرماید «قیامتِ واقع شده» از باب مستقبل محقَّق الوقوع است یا نه؟ بعلاوه آنهایی که می‌گویند قیامتْ واقع شده، یعنی عالم قیامت الآن وجود دارد ولی برای ما که هنوز وجود ندارد. در توحید صدوق هست، وقتی که [از معصوم] سؤال می‌کنند آیا بهشت و جهنم مخلوق است یا مخلوق نیست؟ می‌فرماید بهشت و جهنم مخلوق است یعنی الآن هم وجود دارد[1]، ولی الآن که بهشت و جهنم وجود دارد آیا برای ما هم الآن وجود دارد یا برای ما در زمان بعد هست؟ عالم قیامت خودش وجود دارد، نه عالمی است که بعد می‌خواهد حادث شود، ولی برای همهٔ اشیاء عالم [در زمان بعد وجود دارد،] چون حشر اختصاص به انسان ندارد، شامل همه چیز می‌شود؛ این زمین ما هم همین طور که ما روزی می‌میریم و به قیامت می‌رسیم روزی می‌میرد و به قیامت می‌رسد. آن درخت و آن خورشید هم همین طور است. پس اینکه می‌گوییم [قیامت الآن] وجود دارد، نه این است که قیامتِ ما هم الآن وجود دارد؛ بلکه ما هر وقت که مُردیم آنوقت وارد عالم قیامت می‌شویم و لهذا پیغمبر فرمود (ظاهراً حدیث نبوی است): «مَنْ ماتَ قامَتْ قِیامَتُهُ» هر کسی که بمیرد قیامتش بپا می‌شود. یک قیامت مستقل به آن معنا که نیست؛ چون قیامتی وجود دارد، هر کسی که می‌میرد به عالم قیامت خودش وارد می‌شود.

۱. توحید صدوق، ص ۱۱۸.

کوهها چنان در هم کوبیده می‌شوند مثلاً مانند گندمی که بخواهند تبدیل به آرد کنند و یا سنگهایی که در کارخانه‌ها تبدیل به پودر می‌کنند. «وَ بُسَّتِ الْجِبالُ بَسّاً. فَکانَتْ هَباءً مُنْبَثّاً» این کوهها به صورت غبارهای پراکنده در می‌آید.

سه دسته مردم در قیامت

«وَ کُنْتُمْ اَزْواجاً ثَلاثَةً» و شما سه صنفْ مردم خواهید بود، و شما مردم به سه دسته تقسیم خواهید شد که دو دستهٔ شما اهل نجاتند و یک دسته اهل هلاک «فَاَصْحابُ الْمَیْمَنَةِ ما اَصْحابُ الْمَیْمَنَةِ. وَ اَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ ما اَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ. وَ السّابِقونَ السّابِقونَ» آن سه نوع و سه صنف به این شکل است: گروهی اصحاب میمنه هستند. میمنه به دو معناست: یکی به معنای یمین است، راست در مقابل چپ. در آیات بعد خواهد آمد: «اَصْحابُ الْیَمینِ وَ اَصْحابُ الشِّمالِ» دست راستی‌ها و دست چپی‌ها. اصطلاح «دست راستی و دست چپی» در زمان ما پیدا شده ولی البته اینها به مقصود دیگر و اصطلاح دیگری است. اصطلاح قرآن هزار و دویست سال قبل از این اصطلاح پیدا شده است. بعد در آن آیه ببینیم که به چه عنایت «اَصْحابُ الْیَمینِ وَ اَصْحابُ الشِّمالِ» می‌گویند، دست راستی‌ها و دست چپی‌ها، یاران راست و یاران چپ.

اصطلاح جدید که می‌گویند «دست راستی و دست چپی» اصطلاح رایجی است که از زمان هگل فیلسوف معروف آلمانی که از بزرگان فلاسفهٔ غرب و دنیا شمرده می‌شود رایج شده است. هگل شاگردهای زیادی داشته و می‌گویند روی کرسی تدریسش که می‌نشست شاگردانش معمولاً جاهای مشخصی داشتند، یک عده در دست راست کرسی‌اش می‌نشستند و یک عده در دست چپ. از نظر فکر هم دست راستی‌ها با دست چپی‌ها متفاوت بودند یعنی افکار دست راستی‌ها افکار معتدلتری بود و افکار دست‌چپی‌ها

افکار تندتری. دست راستی‌ها محافظه کارانه فکر می‌کردند و دست چپی‌ها انقلابی و تند. کم‌کم این، اصطلاح شد: دست راستی‌ها و دست چپی‌ها. بعد در غیر شاگردهای هگل هم در هر جامعه‌ای هر گروهی را که نسبتاً محافظه‌کارانه فکر کند «دست راستی» گفتند و هر گروهی را که انقلابی و تند فکر کند «دست چپی». امروز به سرمایه‌دارها چون روش سیاسی‌شان روش محافظه‌کارانه است می‌گویند «دست‌راستی‌ها»، به کمونیستها که روششان روش انقلابی است می‌گویند «دست چپی‌ها».

ولی عرض کردیم اصطلاح قرآن هزار و دویست سال قبل از این پیدا شده. قرآن اصحاب الیمین را اهل سعادت می‌داند و اصحاب الشمال را اهل شقاوت و گروه دیگری را اختصاصاً ذکر می‌کند که آنها را «سابقون» (پیشی گیرندگان) می‌نامد و آنها هم اهل سعادتند و مقامشان از اصحاب الیمین هم خیلی بالاتر است. در عین حال قرآن برای همهٔ اینها عظمت قائل است یعنی اگر سابقین بر اصحاب میمنه تقدم دارند خیال نکنید خود اصحاب المیمنه وضعشان وضع کوچکی است. اول به یک صورت تعظیم و تبجیل دارد: «فَاَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ» یک دسته اصحاب المیمنه هستند «ما اَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ» چی هست اَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ؟ یعنی چه می‌دانی چی هست؟ البته بعد خود قرآن مقداری از سعادتهای آنها را تشریح می‌کند ولی مقدمتاً می‌گوید اَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ و چیست اصحاب میمنه وَ اَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ ما اَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ.

گفتیم که «میمنه» به دو معنی است. یکی به معنی راست است در مقابل چپ. یکی هم به معنای همین میمنتی که امروز می‌گوییم یعنی یمن و برکت و خیر، که [اصحاب میمنه] در واقع می‌شود اصحاب خیر و یمن، و اصحاب مشئمه بر عکس، یعنی اصحاب شُؤم، اصحاب شئامت، شومها. در واقع این جور می‌شود: اصحاب میمنت: میمونها، باسعادتها؛ اصحاب مشئمه: شومها، بدبختها. «و اصحاب مشئمه و چیست اصحاب مشئمه؟» یعنی کار اینها هم

خیلی بزرگ و عظیم است. دربارهٔ این دو گروه فرمود: «اصحاب میمنه، چیست اصحاب میمنه؟ اصحاب مشئمه، چیست اصحاب مشئمه؟»؛ به «سابقون» که می‌رسد حتی کلمهٔ «چیست» را هم بر می‌دارد: «وَالسّابِقونَ السّابِقونَ» اما پیشی‌گیرندگان همان پیشی‌گیرندگان‌اند، یعنی کافی است که ما درباره‌شان بگوییم «پیشی‌گیرندگان». اول این سه دسته را ذکر [می‌کند و بعد مطالبی][1] دربارهٔ نعیمهای سابقین و نعیمهای اهل میمنت و عذابهای اهل مشئمت ـ که بعد هم از اهل مشئمه به «اصحاب الشمال» تعبیر می‌شود ـ بیان می‌فرماید.

اینجا چون تقسیمِ سه گانه شده است نه دو گانه، قهراً یک عنایتی در آن هست. این سؤال مطرح است که چرا قرآن تقسیم را دوگانه نکرد؟ در بعضی جاهای دیگر تقسیمْ دوگانه شده، مسلّم اینجا هم اگر تقسیمْ دوگانه می‌شد صحیح بود ولی چون سه گانه شده است معلوم می‌شود یک عنایت خاصی به اینها هست. اگر تقسیم دوگانه می‌شد این بود که مثلاً بفرماید مردم دو دسته می‌شوند: سعدا و اشقیا. مطلب درست هم بود، هیچ ایرادی هم نداشت کما اینکه در آیات دیگری در قرآن هست: «اَمَّا الَّذینَ سُعِدوا فَفِی الْجَنَّةِ»[2]، «فَاَمَّا الَّذینَ شَقُوا فَفِی النّارِ»[3]. ولی قرآن خواسته است که سعدا را هم یک تیپ معرفی نکند و به اصطلاح به یک چوب نراند و بیان کند که سعدا هم در عین اینکه همه سعدا هستند ولی آنقدر میانشان تفاوت هست که اینها را ما باید در دو گروه بشماریم، که گروهی را «سابقون» نامیده است و بعد هم می‌فرماید: «اُولٰئِکَ الْمُقَرَّبونَ» اینها مقرّبان هستند، و گروه دیگر را «اصحاب میمنه» نامیده است که در سورهٔ واقعه آیه‌ای نداریم که کلمهٔ

---

۱. [چند ثانیه‌ای از بیانات استاد شهید روی نوار ضبط نشده است.]
۲. هود / ۱۰۸.
۳. هود / ۱۰۶.

«ابرار» را بر آنها اطلاق کرده باشد ولی در جای دیگر ما داریم که به اینها کلمهٔ «ابرار» اطلاق شده است. اینها نیکانند و آنها مقرّبان، و فرق است میان نیکان و مقرّبان. این جمله معروف است، به حدیث هم نسبت داده می‌شود. الآن من قطعاً نمی‌دانم که این جمله حدیث است یا کلام عرفاست که می‌گویند: «حَسَناتُ الْاَبْرارِ سَیِّئاتُ الْمُقَرَّبینَ» کارهای نیک ابرار، گناهان است برای مقرّبین؛ یعنی درجهٔ آنها آنقدر بالا است که کارهایی که برای اینها حسنه و درجه است و اینها را بالا می‌برد برای آنها سیّئه است و آنها را پایین می‌آورد. حسنات اینها در درجهٔ گناهانِ مقرّبین است. پس معلوم می‌شود فاصلهٔ میان سابقون و اصحاب میمنه خیلی زیاد است.

«سابقین» چه کسانی هستند؟

حال تعریف «سابقین» چیست؟ این سابقین (پیشی‌گیرندگان) را چگونه می‌توانیم تعریف کنیم؟ نمی‌دانیم چگونه باید تعریف کنیم ولی از خودِ کلمهٔ «سابق» و از اینکه این کلمه در قرآن در جاهای دیگر هم به کار برده شده است شاید بشود این را به دست آورد. سابقون کسانی هستند که در همهٔ خیرات پیشی گرفته‌اند، پیشی‌گیرندگان هستند. اهل میمنه هم مسلّم به خیرات رسیده‌اند ولی بعد از همه رسیده‌اند. اهل میمنه ـ از آیاتش هم چنین می‌شود استفاده کرد ـ مردمی هستند که یا در ابتدا اهل گناه بوده‌اند و بعد تائب شده‌اند و یا مردمی هستند که گناه و طاعتشان، غفلت و تذکرشان با یکدیگر بوده ولی در عین حال جانب طاعت و عمل صالح در آنها چربیده است. ولی سابقین و پیشی‌گیرندگان اصلاً مردمی هستند که در این راه همیشه پیشتاز و جلو بوده‌اند. اینها افرادی نیستند که یک مدتی در راه دیگر بوده‌اند یا یک حالت نوسانی داشته باشند، گاهی از این طرف بروند گاهی از آن طرف ولی در نهایت امر بگوییم در راه راست هستند؛ بلکه کسانی هستند

که در هر کار خیری سابق و مقدّم بر دیگران هستند.

در آیه‌ای در قرآن داریم که: «ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْکِتابَ الَّذینَ اصْطَفَیْنا مِنْ عِبادِنا فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سابِقٌ بِالْخَیْراتِ»[۱]. بعید نیست ـ همین طور که بعضی مفسرین گفته‌اند ـ مضمون آن آیه با این آیه یکی باشد. ابتدا این است که ما کتاب را (قرآن را) به ارث می‌دهیم به گروهی از مردم که آنها را برگزیده‌ایم، که در روایات ما آمده است که این آیه دلیل بر این است که همیشه یک گروه برگزیده‌ای که علم قرآن در نزد آنها باشد وجود دارد و این گروه ائمه هستند. از نظر اهل تسنن چنین کسانی ما نداریم که حتی خودشان هم قائل باشند که علم حقیقی قرآن نزد آنهاست. بنابراین یک چنین گروه خاصی ما داریم. پس مردم سه دسته هستند: آنان که به خود ستم کرده‌اند. اینها همان اصحاب‌المشئمه هستند. اینجا تعبیر قرآن این است: مردمی که شومی همراه خودشان دارند. قرآن در مسألهٔ «شومی» این معنا را تفسیر کرده که شومی و شئامت برای هیچ کسی در خارج وجودش نیست، شئامت هر کسی در اعمال خودش است: «قالوا اِنّا تَطَیَّرْنا بِکُمْ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهوا لَنَرْجُمَنَّکُمْ وَ لَیَمَسَّنَّکُمْ مِنّا عَذابٌ اَلیمٌ. قالوا طائِرُکُمْ مَعَکُمْ اَئِنْ ذُکِّرْتُمْ»[۲]. آیهٔ دیگر: «فَاِذا جاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قالوا لَنا هٰذِهِ». از قوم موسی نقل می‌کند وقتی که نیکی و خیری به آنها می‌رسید می‌گفتند این دیگر استحقاق خود ماست «وَ اِنْ تُصِبْهُمْ سَیِّئَةٌ» احیاناً اگر یک بدی به ایشان می‌رسید «یَطَّیَّروا بِموسیٰ وَ مَنْ مَعَهُ»[۳] می‌گفتند از شئامت این موسی و همراهانش است. از آیات قرآن این مطلب کاملاً استفاده می‌شود که شومی یعنی شئامت به معنای یک امر ذاتی شخص نیست که بگوییم کسی در سرشتش شوم آفریده شده است، یا شئامت

۱. فاطر / ۳۲.
۲. یس / ۱۸ و ۱۹.
۳.اعراف / ۱۳۱.

شخص در امور خارج از وجودش نیست که بگوییم فلان کس برای من شوم است، این اسب برای من شوم بود، این زن برای من شوم بود؛ آن زن بگوید این شوهر برای من شوم بود، این بچهٔ من اصلاً بچهٔ شومی است؛ از این حرفهایی که بشر همیشه وقتی می‌خواهد از مسؤولیت خودش بگریزد و نمی‌خواهد خودش را مسؤول بدبختی خودش بشناسد می‌رود به سراغ اشیاء دیگر، به سراغ زمان، به سراغ مکان، به سراغ افراد، به سراغ حیوانات: این حیوان شوم است، این انسان شوم است، این بچّه شوم است، این زن شوم است، این زمان شوم است، این مکان شوم است، روزش چنین بوده، شبش چنین بوده، ساعتش چنین بوده است. بنابراین «اَصْحابُ الْمَشْئَمَة» با «ظالِمٌ لِنَفْسِهِ» تطبیق می‌شود. در اینجا فرموده «یاران شومی»، در جای دیگر فرموده «آنهایی که به خود ستم کرده‌اند». پس شومی‌شان از این پیدا شد که اعمالشان بد بوده.

«وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ» و قومی هم هستند حدّ وسط، بین «ظالِمٌ لِنَفْسِهِ» و آن دستهٔ دیگر. «وَ مِنْهُمْ سابِقٌ بِالْخَيْراتِ» و یک دستهٔ دیگر هستند که پیشی گرفته‌اند به خیرات؛ خیرات را با خود برده‌اند. در اینجا هم این‌جور آمده است: «فَاَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ ما اَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ. وَ اَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ ما اَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ. وَالسّابِقونَ السّابِقونَ» اما «پیشی‌گیرندگان» در شأنشان همین کافی است که بگوییم پیشی‌گیرندگان هستند. «اُولٰئِکَ الْمُقَرَّبونَ» آنها هستند مقرّبان، یعنی نه اَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ؛ اَصْحابُ الْمَشْئَمَة که به جای خود. «مقرّبان» هر گاه در قرآن اطلاق شود ــ که یک بار دیگر در آخر همین سورهٔ واقعه باز نامی از مقرّبان برده خواهد شد ــ همانها هستند که ما آنها را «سابقان» می‌نامیم.

«فی جَنّاتِ النَّعیمِ» مقربان در جناتی از نعیم هستند. «جَنّةُ نَـعیمٍ»[1] هم ما داریم. اگر «جَنّةُ نَعیمٍ» فرموده بود، یک بهشت بیشتر نبود. ولی وقـتی کـه «جَنّاتُ النَّعیم» می‌گوید (بهشتهایی از نعیم) انواعی از بهشتها را مـخصوصاً برای اهل اخلاص بیان می‌کند، که در آیات سورهٔ رحمن هـم خـوانـدیم، بهشتهای روحی و معنوی‌ای که وجود دارد و درجاتی بالاتر از بـهشتهای مادی است. آنها اموری است غیرقابل توصیف، بر عکسِ بهشت مادی که قابل توصیف است. اول می‌فرماید: «فی جَنّاتِ النَّـعیمِ» یعنی بهشتهای قـابل توصیف و بهشتهای غیرقابل توصیف. دربارهٔ آن بهشتهای غیرقابل توصیف همین قدر فرموده: «فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما اُخْفِیَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ اَعْیُنٍ»[2] کسی نمی‌تواند بفهمد که چه چیزهایی در آنجا پنهان است.

مقصود از «اولین» و «آخرین»

«ثُلَّةٌ مِنَ الْاَوَّلینَ. وَ قَلیلٌ مِنَ الْاٰخِرینَ» گروه کثیری از اوّلین و کمی از آخِرین از زمرهٔ سابقان‌اند. این آیه معرکهٔ آراء میان مفسرین شده است که مقصود از «اوّلین» و «آخرین» چیست. بعضی گفته‌اند «اوّلین» یعنی مـاقبل پـیغمبر اکرم، از آدم تا رسول خدا و «آخرین» یعنی از رسول خدا به بعد، یعنی امت پیغمبر آخرالزمان. اگر این جور باشد معنای آیه این می‌شود که گروه سابقین که مقرّبان هستند اکثرشان از امتهای دیگر یعنی از مردم قبل از زمان حضرت رسول هستند، در دورهٔ حضرت رسول به بعد گروه کمی هستند که به مقام سابقین رسیده‌اند. معنای این سخن این است که چون در امم سابقه پیغمبران زیاد بوده‌اند و ما صد و بیست و چهار هـزار پـیغمبر داریـم، لااقـل هـمهٔ

---

۱. واقعه / ۸۹.
۲. سجده / ۱۷.

پیغمبران را باید در زمرهٔ سابقین شمرد اگر از اوصیای پیغمبران کسی جزو آنها نباشد، ولی در امت آخرالزمان فقط ائمه‌اند که در ردیف سابقین هستند و عدهٔ کمی از غیر ائمه هم ممکن است جزو سابقین باشند.

ولی عده‌ای دیگر از مفسرین این نظر را قبول ندارند که «اوّلین» یعنی مردمِ قبل از پیغمبر و «آخِرین» یعنی امت آخرالزمان، بلکه می‌گویند مقصود از «اوّلین» و «آخرین» هر دو همین امت آخرالزمان هستند منتها [سابقین] در میان اوّلینشان بیشتر است تا آخرینشان. قرینه‌اش هم این است که در اول مخاطب می‌فرماید: «وَ کُنْتُمْ اَزْواجاً ثَلاثَةً» شما سه نوع هستید. این «شما» که می‌گوید، می‌توانیم بگوییم مخاطب در اینجا [امت آخرالزمان است.] البته محال نیست ولی بعید است که بگوییم این «کُنْتُمْ» یعنی شما بشرها از اول عالم تا آخر عالم. ظاهر این است که «کُنْتُمْ» خطاب به امت آخرالزمان است: شما امت آخرالزمان سه دسته خواهید بود: سابقین، اصحاب المیمنة یا اصحاب الیمین و اصحاب المشئمه یا اصحاب الشمال، خصوصاً که ما قرائن دیگر هم از خارج بر همین مطلب داریم از جمله این حدیثی که فریقین نقل کرده‌اند که پیغمبر اکرم فرمود: «عُلَماءُ اُمَّتی کَاَنْبِیاءِ بَنی‌اِسْرائیلَ (یا: اَفْضَلُ مِنْ اَنْبِیاءِ بَنی‌اِسْرائیلَ)»[1] علمای امت من مانند انبیاء بنی‌اسرائیل‌اند (یا افضل از انبیاء بنی‌اسرائیل هستند). و باز احادیث زیادی داریم که پیغمبر اکرم فرمود اتباع من در قیامت از اتباع تمام پیغمبران دیگر بیشتر است یعنی کسانی که به وسیلهٔ من به سعادت می‌رسند با مقایسهٔ تمام امتهای دیگر بیشتر هستند. در یک حدیث فرمود در حدود سه ربع اهل بهشت امت پیغمبر آخرالزمان هستند. در این صورت بعید است که کسی بتواند این جور بگوید که در تربیت پیغمبرهای گذشته افرادی که به مقام

۱. علم‌الیقین فیض کاشانی، ص ۷۵۰ با عبارت «عُلَماءُ هٰذِهِ الْاُمَّةِ کَاَنْبِیاءِ بَنی‌اِسْرائیلَ».

سابقین رسیده‌اند زیاد بوده‌اند و در امت آخرالزمان افـرادی کـه بـه مـقام سابقین برسند کمتر هستند. بنابراین ظاهر این است که قضیه از همین قرار است که در هر دو، خطاب به امت آخرالزمان است یعنی نظر فعلاً دربـارهٔ اینهاست. شما ای امت آخرالزمان سـه گـروه هسـتید: سـابقان، اَصـحابُ الْمَیْمَنَة، اَصْحابُ الْمَشْئَمَة، ولی در میان اولینِ شما از سابقان بـیشترند تـا آخرین شما.

سخن بوعلی سینا

مطلبی هست از بوعلی سینا راجع به همین آیه و راجع به اینکه آیا مجموعاً اهل سعادت بیشترند یا اهل شقاوت؟ بعضی می‌گویند مجموعاً اهل شقاوت بیشترند یعنی آنهایی که عاقبت کارشان عذاب است بیشترند از آنهایی که عاقبت کارشان نعیم است. اینجا یک ایراد و یک شبهه وارد شده است که چگونه می‌تواند چنین باشد که مآل کارِ اکثریت مردم بر شقاوت باشد و مآل کار اقلیت بر سعادت؟ فلاسفه این مسأله را به شکل خاصی تقریر کرده‌اند. بوعلی سینا در اینجا یک حرف خیلی خوب و شیرین و زیبایی دارد که بعد ملّاصدرا و دیگران همان حرف او را نقل کرده‌اند و چـیزهایی هـم بـه آن اضافه کرده‌اند. خلاصهٔ حرفش این است: مقصود ما از اهل شقاوت و اهل عذاب چه کسانی هستند؟ اگر مقصود همهٔ مردمی باشد که به نوعی عذاب می‌کشند ولو در برزخ، و بعد در قیامت پاک می‌شوند یا قبل از تمام شدن حساب، یا حتی به جهنم می‌روند ولی بعد آزاد و خلاص مـی‌شوند، [بـه عبارت دیگر] اگر مقصود از اهل نعیم کسانی است که به هیچ وجـه هـیچ عذابی نمی‌کشند، از همان لحظه‌ای که از این دنیا می‌روند غرق در نعیم‌اند الی‌الابد، و اهل عذاب یعنی کسانی که به نوعی ولو در وقت مردن، ولو در عالم برزخ عذاب می‌کشند، می‌شود گفت اکثریت مردم اهل عذابند یعنی به

نوعی رنج را خواهند چشید. ولی این حساب درست نیست، عاقبت را باید سنجید. اگر ما عاقبت را بخواهیم بسنجیم اکثریت مردم در نهایت امر اهل نجات هستند منتها گروهی از اوّل اهل نجاتند، گروهی عذاب مختصری می‌کشند (ممکن است که همان قبض روحشان پاک‌کننده‌شان بشود و بعد از قبض روح کارشان صاف است)، عده‌ای ممکن است در همان ابتدای عالم برزخ کارشان حل شود، عده‌ای ممکن است در تمام عالم برزخ گرفتاری داشته باشند بعد کارشان حل شود، عده‌ای ممکن است در قیامت گرفتاری داشته باشند بعد کارشان حل شود ـ چون خود قرآن سخن از معذّبهایی که در نهایت امر نجات پیدا می‌کنند آورده است ـ و آنهایی که خیلی گرفتار هستند «لابِثینَ فیها اَحْقاباً»[1] ولی بعد از احقاب نجات پیدا می‌کنند. حتی کسانی که استحقاق عذاب مخلّد دارند زیاد هستند ولی مغفرت الهی شامل حال افراد می‌شود و شاید آنهایی که در عذاب مخلد باقی می‌مانند خیلی قلیل باشند.

بوعلی حرفش این است که سعادت اخروی و معنوی یا به عبارت دیگر سلامت روحی و معنوی درست مانند سلامت جسم و مانند زیبایی جسم است. می‌گوید همان طور که در میان مردم زیبای زیبا کم است، زشت زشت هم که نفرت آور باشد کم است، اکثریت مردم متوسطِ میان زشت و زیبا هستند یعنی نه زیبای مطلق‌اند نه زشت مطلق، [همین طور در میان مردم افرادی که از نظر روحی و معنوی زیبای زیبا یا زشت زشت باشند کم‌اند، اکثریت مردم در حد متوسط هستند؛] و چون طبیب است مثال به سلامت می‌زند، می‌گوید در میان مردم از نظر جسم، سالمِ سالم ـ که اگر یک طبیب به اصطلاح امروز بیاید «چکاپ» کند تمام جهازات بدنی‌اش را سالم

---

۱. نبأ / ۲۳.

تشخیص بدهد، جهاز باصره‌اش، جهاز سامعه‌اش، جهاز هاضمه‌اش، قلبش، کبدش، اعصابش همه سالمِ سالم باشد ـ یک اقلیتی هستند. در میان مردم، مریضِ مریض هم در اقلیت است. اکثریت مردم متوسطها هستند که سالم‌اند ولی خالی از یک نوع ناراحتی نیستند، یک کسالتی هم دارند. سالم است، مشغول کارش است، ولی می‌بینید یک ناراحتی هم مثلاً در کبد یا روده یا اعصاب دارد. اکثریت مردم حالت متوسط میان دو طرف را دارند. آنگاه او می‌گوید در قرآن که سخن از «سابقون» آمده است ـ که مقربین‌اند ـ آنها کسانی هستند که از نظر روحی و معنوی و کمال نفسانی در حد سلامتِ سلامت‌اند یعنی هیچ نقصی، عیبی در وجودشان نیست. آنها انسانهای کاملند. البته اینها کمند و نسبت به مردم دیگر زیاد نیستند. عدهٔ دیگر افرادی [هستند] که ناسالمِ ناسالم‌اند، دیگر امیدی به سلامت و بهبودشان و حتی شمول مغفرت دربارهٔشان نیست، آنقدر غرق در گناه هستند که دیگر مغفرت الهی نمی‌تواند شامل حالشان شود، هیچ نقطهٔ سفیدی در وجودشان باقی نمانده، راهی و روزنی در وجودشان باقی نمانده که رحمت الهی شاملش شود. می‌گوید اینها همان اصحاب المشئمه و اصحاب الشمال‌اند؛ اینها هم کم‌اند. اکثریت مردم را اصحاب المیمنة یا به تعبیر قرآن «مقتصدها» تشکیل می‌دهند، اینهایی که سالم‌اند اما سالم نسبی نه سالم کامل.

جنّاتی از نعیم

عرض کردیم تعبیر قرآن دربارهٔ «سابقین» این است که اینها جنّاتی از نعیم دارند و این جنات نعیم بعضی توصیف شدنی است و بعضی توصیف نشدنی. توصیف شدنی‌ها آنهایی است که شباهت با کار دنیا دارد یعنی جسمانی است. آنها را قرآن بیان می‌کند. توصیف نشدنی‌ها که اصلاً قابل توصیف نیست و اگر بخواهند بگویند باید در لباس تمثیل و بیانِ دیگر بگویند. حال

آن قسمتهایی که توصیف‌شدنی است: «عَلیٰ سُرُرٍ مَوْضونَةٍ» بر تختهایی مرصّع قرار گرفته‌اند. تختی را که بر آن جواهرهای خیلی قیمتی دوخته باشند می‌گویند «موضونه». «مُتَّکِئینَ عَلَیْها مُتَقابِلینَ» تکیه داده‌اند بر روی آن تختها در حالی که روبروی یکدیگر قرار گرفته‌اند یعنی از مصاحبت یکدیگر هم بهره می‌برند و استفاده می‌کنند. «یَطوفُ عَلَیْهِمْ وِلْدانٌ مُخَلَّدونَ» خدمت می‌کنند آنها را جوانانی زیبا که برای همیشه به صورت جوان و زیبا باقی می‌مانند «بِاَکْوابٍ وَ اَباریقَ» در حالی که کوبه‌ها [و ابریقها در دست دارند.] کوبه یعنی ظرف پیاله مانند که تمام اطرافش یک جور است. ابریق که معرّب آبریز است آن است که لبه‌ای برایش درست می‌کنند، مثل تُنگ. «وَ کَأْسٍ مِنْ مَعینٍ» و جامهایی از آب جاری (حال شما اینها را با آنچه که راجع به اصحاب المیمنة می‌گوید مقایسه کنید و تفاوتهایشان را در نظر داشته باشید)، جامهایی از آشامیدنیهای جاری اما آشامیدنیهایی که تمام خوبیهای آشامیدنیها و شرابهای دنیا را دارد ولی بدیها و ضررهای آنها را ندارد؛ خمار، درد سر و پریدن عقل از سرْ دیگر ندارد: «لا یُصَدَّعونَ عَنها وَ لا یُنْزِفونَ» آنجا دیگر درد سر و از خودبیخود شدنی وجود ندارد. «وَ فاکِهَةٍ مِمّا یَتَخَیَّرونَ...» و نوعی میوه است غیرقابل توصیف از آنچه که خود انتخاب کنند و گوشت مرغ از آنچه [مایل باشند]...[1]

---

۱. [در اینجا نوار به پایان می‌رسد.]

۲ تفسیر سورهٔ واقعه

اعوذ بالله من الشّیطان الرجیم

وَ فاكِهَةٍ كَثيرَةٍ. لا مَقْطوعَةٍ وَ لا مَمْنوعَةٍ. وَ فُرُشٍ مَرْفوعَةٍ. اِنّا اَنْشَأْناهُنَّ اِنْشاءً. فَجَعَلْناهُنَّ اَبْكاراً. عُرُباً اَتْراباً. لِاَصْحابِ الْيَمينِ. ثُلَّةٌ مِنَ الْاَوَّلينَ. وَ ثُلَّةٌ مِنَ الْاٰخِرينَ. وَ اَصْحابُ الشِّمالِ ما اَصْحابُ الشِّمالِ. فى سَمومٍ وَ حَميمٍ. وَ ظِلٍّ مِنْ يَحْمومٍ. لا بارِدٍ وَ لا كَريمٍ. اِنَّهُمْ كانوا قَبْلَ ذٰلِكَ مُتْرَفينَ. وَ كانوا يُصِرّونَ عَلَى الْحِنْثِ الْعَظيمِ. وَ كانوا يَقولونَ ءَاِذا مِتْنا وَ كُنّا تُراباً وَ عِظاماً ءَاِنّا لَمَبْعوثونَ. اَوَ اٰباؤُنَا الْاَوَّلونَ. قُلْ اِنَّ الْاَوَّلينَ وَ الْاٰخِرينَ. لَمَجْموعونَ اِلىٰ ميقاتِ يَوْمٍ مَعْلومٍ[1].

---

۱. واقعه / ۳۲ـ ۵۰.

در آیات پیش خواندیم که قرآن مردم را از نظر عاقبت به سه دسته تقسیم کرده است که مردم سه صنف خواهند بود (یا هستند و خواهند بود): دسته‌ای که قرآن آنها را «اصحاب المیمنة» یا «اصحاب الیمین» می‌نامد و دسته‌ای که آنها را «اصحاب المشئمه» یا «اصحاب الشمال» می‌نامد و دسته‌ای که آنها را «سابقین» می‌نامد. از این سه دسته، دو دسته اهل سعادتند یعنی سابقین و اصحاب یمین با تفاوتی که میان این دو دسته وجود دارد. قرآن سابقین را «مقرّبان» می‌نامد ولی اصحاب یمین را مقرّبان نمی‌نامد. شاید بر آنها همان تعبیری صدق کند که در سورهٔ «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِين» آمده است؛ آنها را «ابرار» می‌نامد[1] یعنی نیکان، ولی مقرّبین نمی‌نامد که تقریباً یعنی باریافتگان، نزدیک‌شدگان، آنهایی که به مقام الوهیت نزدیکند، خود را نزدیک کرده‌اند، به مقام قرب رسیده‌اند.

این تعبیری که در قرآن آمده است به نام «اصحاب الیمین» یا «اصحاب المیمنة» از یک طرف و «اصحاب الشمال» یا «اصحاب المشئمه» از طرف دیگر، مسلّم یک حقیقتی را بیان می‌کند یعنی صِرف نامگذاری نیست. اصحاب یمین یعنی یارانِ دست راست، یا یاران راست (خود لغت مفهومش این است). اصحاب شمال یعنی یاران چپ. ولی سابقین مافوق اینها هستند، نه یاران راستند و نه یاران چپ. قرآن تعبیر نکرده که آنها یاران خط مستقیم هستند ولی به هر حال آنها را با کلمهٔ «سابقین» ذکر کرده است که بالاتر از «اصحاب راست» است.

تدبر در این آیات

اینجا یک مطلب هست و آن این است که آیا برای ما جایز و یا لازم است که

---

۱. مطفّفین / ۲۲.

در معنی این آیات دقیق شویم و تدبّر کنیم بگوییم چرا خدا عده‌ای را «اصحاب الیمین» می‌نامد؟ «یمین» در اینجا به چه معنی است؟ عده‌ای را «اصحاب الشمال» می‌نامد، «شِمال» و چپ در اینجا به چه معنی است؟ مقصود راستِ چه کسی است؟ آیا به اعتبار این است که هر انسانی طرف راستی دارد و طرف چپی؟ همهٔ انسانها، هم دست راست دارند هم دست چپ. این طور نیست که بعضی از انسانها دست راست داشته باشند بعضی دست چپ. پس به اعتبار چیست؟ اساساً آیا تدبّر و تعمق در این مسائل برای ما جایز یا لازم است؟ یا حتی نه تنها لازم نیست بلکه جایز هم نیست؟ بعضی را ما می‌بینیم که تعمق در این گونه آیات را حتی جایز هم نمی‌دانند، به این معنی که لااقل عملاً دنبال این فکرها نیستند؛ [می‌گویند] قرآن گفته «اصحاب الیمین»، قرآن گفته «اصحاب الشمال»، قرآن گفته «سابقین». ولی عده‌ای دیگر معتقدند که قرآن خودش دعوت به تدبر و تعمق کرده است یعنی اینها قطعاً حامل یک سلسله اسرار است و افرادی که شایستگی دارند باید آن اسرار را به دست بیاورند و معنای «اسرار» در اینجا این نیست که مسألهٔ ساده‌ای را معمّاوَش بیان کنند چون بعضی چیزها به این دلیل از اسرار می‌شود که بیانش به شکل معمّایی است یعنی خودش امر واضحی است. آن شعر معروف می‌گوید:

ز روی یار خواهم ضد شرقی　　　به دریّ و قلب و تصحیف

می‌خواهد یک بوسه را بیان کند، می‌گوید من ضد شرقی می‌خواهم اما به شرط اینکه چند چیز در آن صورت بگیرد: تصحیف صورت بگیرد یعنی مثلاً شین را سین بخوانید قاف را غین بخوانید؛ یک جا به جای فارسی عربی‌اش را بیاورید؛ یک جا قلب کنید، یک حرف را جلو ببرید یک حرف را پس بیاورید. انسان باید علم «ایقوف» داشته باشد (خندهٔ حضار) تا بتواند این معنای ساده را که با این عبارت معماوش بیان شده است [بفهمد.]

این یک ورزش ذهن می‌تواند باشد. مثل جدولهایی است که روزنامه‌ها می‌کشند. جدولی که روزنامه می‌کشد اصل مطلب، مطلب خیلی ساده‌ای است، یک شعر ساده یا نام یک شهر است ولی آن را به یک شکل معماوشی گفته که انسان باید با زورِ فکر معما را حل کند. قطعاً اگر مسائل مربوط به معارف الهی، مربوط به مبدأ و معاد مسائلی می‌بود که در حدّ ذات خودش از نظر بیان کردن ساده بود هیچ‌وقت نمی‌آمدند آن را معماوش بیان کنند بعد به ما بگویند بروید آن را حل کنید مثل اینکه معمای «ضدّ شرقی» را می‌خواهید حل کنید. در عین اینکه کتاب، کتاب مبین است چنین چیزی محال است. مطلب این است که با حدی که بشر دارد و سطحی که آن معانی دارد مطلب بیش از این قابل بیان نیست. اگر انسان بتواند خودش را به آن معنا نزدیک کند، در لفظ ابهام و اجمالی نیست، ولی خود مطلب در یک سطح عالی است. این مثل این است که ـ البته تشبیهش از یک نظر درست نیست ـ نظریهٔ نسبیت اینشتین را در دنیا ممکن است صد نفر باشند که بتوانند درک کنند و بفهمند؛ [آیا این امر] یعنی او مطلب ساده‌ای را به صورت معما بیان کرده؟ یا نه، او کوشش هم کرده که تا حدی که می‌تواند آسان بیان کند ولی مسأله‌ای که از نظر علمی در عالیترین سطحهاست افراد سرمایه‌شان اقتضا نمی‌کند که آن را درک کنند و بفهمند؛ و همین طور بسیاری از مسائل علمی دیگر که در دنیا هست؛ و تازه تشبیه حقایق آسمانی مربوط به مبدأ و معاد به مسائل علمی، تشبیهی است که اگر از یک نظر درست باشد از چند نظر دیگر درست نیست. این است که امرِ به تدبّر شده است ولی [برای] افرادی که چنین شایستگی و چنین آمادگی داشته باشند. ضرورتی هم ندارد که هر کسی اگر چیزی به ذهنش رسید یا به ذهن دیگری رسیده و بیان کرده است حتماً مطلب را به صورت جزم بیان کند ولی لااقل به صورت احتمال بخواهند بیان کنند مانعی ندارد.

بعضی معتقدند ــ و می‌شود از اخبار و روایات و آیات دیگر قرآن تأیید هم آورد یعنی به کمک همانها هم گفته‌اند ــ که اساساً انسان بر صورت عالَم آفریده شده است و عالم بر صورت انسان. انسان یک جهان کوچک است و جهان یک انسان بزرگ؛ یعنی تمام جهان، تمام عالم خلقت مثل یک انسان است. چنین معتقدند که همین طور که یک انسان راست دارد و چپ، عالم هم مانند یک انسان نیمِ راست و نیم چپ دارد و کأنه قلب دارد[1] یعنی مجموع عوالم این جور است؛ عالمی ما داریم که عالم ملائکه است، ملائکه‌ای که خیر و رحمت نازل می‌کنند، ملائکه‌ای که حسنات را می‌نویسند که در قرآن از اینها زیاد یاد شده است؛ اصطلاحاً می‌گویند «عالَم ملکوت علیا». عالم دیگری وجود دارد که آن عالم هم عالم ملکوت است یعنی از تیپ عالم ماده نیست ولی آن را «عالم ملکوت سُفلیٰ» یا «عالم شیاطین» می‌گویند که وسوسه‌ها از یک نظر مال آنجاست یا حتی ممکن است شامل حال آن ملائکه‌ای هم که بدیها را ثبت می‌کنند بشود. انسان تا در دنیا هست در وسط دو عالم قرار گرفته: ملکوت بالا، ملکوت اسفل؛ ملکوتی که راهش به طرف بهشت است و ملکوتی که راه انسان به طرف پایین و جهنم است؛ و خود انسان تا وقتی که در این عالم هست در میان این دو عالم قرار گرفته یا به تعبیر دیگر کأنّه در یک طرف این عالم عالمی است که عالم خیر، سعادت، بهشت ــ هر نامی می‌خواهید رویش بگذارید ــ قرار گرفته و در طرف دیگرِ این عالمی که ما الآن در آن هستیم عالم دیگری است که شرّ و عذاب و بدبختی و نتایج اعمال بد در آنجاست: «کَلّا اِنَّ کِتابَ

---

۱. البته نمی‌خواهیم بگوییم اندام عالم به شکل انسان است که همهٔ عالَم را به شکل انسان ساخته‌اند، برایش سر و بینی و چشم ساخته‌اند؛ مقصود اعضای ظاهری نیست؛ بلکه در کمالات [مانند یکدیگرند.]

الْاَبْرارِ لَفی عِلِّیّینَ. وَ ما اَدْریٰکَ ما عِلِّیّونَ. کِتابٌ مَرْقومٌ. یَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبونَ»[۱]، «اِنَّ کِتابَ الْفُجّارِ لَفی سِجّینٍ. وَ ما اَدْریٰکَ ما سِجّینٌ»[۲]. در آنجا هم نوشته‌هایی هست، نه نوشتهٔ کاغذ و مرکّب، نوشته‌هایی که صورتها در آنها تصویر و نقش می‌شود یعنی آنچه از اعمال که انسان در این عالم انجام می‌دهد، اعمال خوب در یک جا قرار می‌گیرد و اعمال بد در جای دیگر.

نگاهی به روایات

اینها در روایات به صورتهای عجیبی ذکر شده است. مثلاً در روایت است که اگر انسان عمل خیر انجام بدهد ملائکه‌ای هستند که این عمل خیر را بالا می‌برند و اگر عمل شر انجام بدهد آن را پایین می‌برند. معلوم می‌شود اعمال خیر انسان به یک سو می‌رود و اعمال شر انسان به سوی دیگر.

در حدیث است که انسان عملی را ابتدا برای خدا انجام می‌دهد؛ این عملش می‌رود ـ به تعبیر قرآن ـ به علّیّین یعنی آن بالا بالاها. عملش خالص است. یعنی ابتدا که عمل را انجام داده خالصاً مخلصاً انجام داده و عمل هم بالا رفته. (البته این بالا و پایین معلوم است که بالا و پایین به شکل دیگری است.) بعد وسوسهٔ نفس سبب می‌شود که یکدفعه انسان بعد از عمل ریا کند یعنی بعد از عمل برای مردم بازگو می‌کند که بله، خدا به ما توفیق داد ما فلان عمل را در فلان وقت انجام دادیم، فلان خیر به دست ما جاری شد. این عمل یک درجه می‌آید پایین. یادم نیست که در دفعهٔ دوم یا سوم دستور می‌رسد آن عمل را از آنجا بردارید و در سجّین ـ که از مادهٔ سجن است ـ یعنی در آن حبس‌خانه قرار بدهید؛ یعنی یک عمل علّیّینی بعد از ریا

---

۱. مطفّفین / ۱۸ ـ ۲۱.
۲. مطفّفین / ۷ و ۸.

و به وسیلهٔ ریا تبدیل می‌شود به عمل سجّینی.

روایت دیگری هست که خیلی عجیب است و مفاد این جمله‌ای را بیان می‌کند که در دعای کمیل است که بعد از جملاتی راجع به ملائکه‌ای که شاهد بر اعمال انسان هستند می‌فرماید: «وَ کُنْتَ اَنْتَ الرَّقیبَ عَلَیَّ مِنْ وَرائِهِمْ وَالشّاهِدَ لِما خَفِیَ عَنْهُمْ» و تو خودت باز رقیب بر من هستی و گواه بر چیزهایی که بر فرشتگان هم مخفی می‌ماند. معلوم می‌شود گاهی در اعمال انسان دقایقی وجود دارد که از فرشته‌ها هم مخفی می‌ماند.

در حدیث است که انسان گاهی نماز می‌خواند (اینها همه تمثیل است؛ هر کسی که ذرّه‌ای فهم و درک داشته باشد می‌فهمد که اینها تمثیل است)، ملائکه‌ای که اعمال صالح را بالا می‌برند این نماز او را در خرقه‌ای سفید، گویا در حریر سفیدی (یک شئ قیمتیِ خیلی با احترام را انسان در حریر می‌پیچد) بالا می‌برند. [گویا] از آسمان اول و آسمان دوم و ... ــ که همهٔ اینها امور معنوی است و امور مادی نیست ــ عبور می‌دهند و این به عنوان یک عمل صالح از این گذرگاهها رد می‌شود، تا می‌رسد به آن آخرین گذرگاه. در آنجا مثل یک جنس قاچاق که در درونش فسادی باشد که آن مفتّشها این یکی ببیند درک نکند، آن یکی نفهمد، آن دیگری نفهمد، ولی آن دقیقترین دستگاهها که دیگر هیچ چیز از زیر دست او در نمی‌رود، به آنجا که می‌رسد خطاب می‌رسد: «اِجْعَلوهُ فی سِجّینٍ» این را بیخود آوردید اینجا، ببرید در سجّین، جایش اینجا نیست، ببرید در آن پایین‌ترین درکات؛ یعنی نه‌تنها یک عمل خیرِ مقبول نیست بلکه یک گناه بزرگ است و اشتباه کرده‌اید که گناه بزرگ را به حساب یک طاعت بزرگ بالا آورده‌اید. ببینید کار به کجاست که فرشته‌های الهی هم درک نمی‌کنند یعنی آنقدر باطنِ باطنِ باطنْ پیچیده و دقیق است که حتی از فرشتگان مخفی می‌ماند.

آیه‌ای دیگر

«اِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَالْعَمَلُ الصّالِحُ یَرْفَعُهُ»[۱]. در بارهٔ کار خیر [است]که این آیه را دو جور می‌شود خواند یعنی دوجور می‌شود ضمیرها را برگرداند و در آنِ واحد هر دو درست است: سخن پاک (یعنی عقیدهٔ پاک) به سوی پروردگار بالا می‌رود و عمل پاک سخن پاک را بالا می‌برد یعنی عمل است که ایمان را تقویت می‌کند؛ و این معنا شک ندارد و درست است. به گونهٔ دیگر: سخن پاک بالا می‌رود و ایمان است که عمل را بالا می‌برد؛ یعنی عمل خالص و عمل پاک مشروط به ایمان پاک است. هر دو درست است و حتی آیه می‌تواند در آنِ واحد شامل هردوی اینها باشد. قرآن راجع به سخن پاک یعنی عقیدهٔ پاک می‌گوید او بالا می رود، ولی عقیده ناپاک چطور؟ آن را دیگر نمی‌گوید بالا می‌رود، می‌گوید: «اَسْفَلُ السّافِلینَ» او در پایین‌ترین پایین‌ها [است.]

همین‌طور که یک جنین هر کارش بکنند نمی‌تواند عالم بعد از جنین را آنچنان که هست درک کند مگر به وسیلهٔ تمثیلات و تشبیهات، ما هم نمی‌توانیم آن عوالم را که نرفته‌ایم درست درک کنیم ولی اجمالاً از راهنماییهایی که اولیای دین کرده‌اند این قدر می‌فهمیم که عالمِ بالاتر از این عالم ما وجود دارد و عالم پایین‌تر از عالم ما وجود دارد. عالم بالاتر از عالم ما عالمی است که عقاید پاک و اعمال خیر به سوی آنجا بالا می‌رود. عالم پایین‌تر از عالم ما عالمی است که افکار ناپاک، نیتهای سوء و شر، عقاید سخیف و باطل، عنادها، کبرها، حسادتها، ریاکاریها، عُجبها، پلیدیها، گناهها، فسق و فجورها همه در آنجا تجسم پیدا می‌کنند و به آنجا سرازیر

۱. فاطر / ۱۰.

می‌شوند.

پس گویی الآن که ما در اینجا هستیم در وسط دو عالم قرار گرفته‌ایم که به یک اعتبار یکی بالاست و دیگری پایین، به یک اعتبار یک عالم در راست ما قرار گرفته است یک عالم در چپ ما (نه چپ انسان، چپ کلّ عالم)، یک عالم در راست این عالم ما، در راست این حیات طبیعی که ما هستیم قرار گرفته است و یکی در چپ این عالم. آن بالا را راست عالم می‌گویند، آن پایین را چپ عالم. آن بالا همان است که آن را «بهشت» نامیده‌اند و دار نعیم و سعادت و سرور است، به آنجا ما می‌رسیم اگر چنین توفیقی پیدا کنیم؛ آن دیگری که پایین است، تاریک است، تسفّل است، رو به پایین رفتن است و در آنجا عذاب و رنج و درد و شقاوت و بدبختی است. آن را «عالم پایین» یا «شِمال این عالم» می‌گویند (شمال یعنی چپ نه شمال در مقابل جنوب؛ «شمال عالم است» یعنی چپ عالم است). در مورد آن اوّلی همیشه تعبیر یا «راست» است یا «بالا»، و در مورد این دومی تعبیر یا «چپ» است یا «پایین».

لغت «جهنّم»

خود «جهنّم» چه لغتی است؟ از «جَهنام» است که جهنام آن چاههای خیلی عمیق و تاریک را می‌گویند. این لفظ نیز به اعتبار پایین بودن و تاریک بودن [جهنم] انتخاب شده است چون این الفاظی که ما در این دنیا داریم، برای معانی‌ای که در همین دنیا وجود دارد وضع شده است. آنها لفظ ندارد و با الفاظی بیان می‌شود که تا اندازه‌ای به آن معنا نزدیک باشد، والّا:

معانی هرگز اندر حرف ناید   که بحر بیکران در ظرف ناید

این الفاظ ما جامه‌هایی است که برای اندام معانی این عالم دوخته شده است ولی اندام معانی عالم دیگر اندام دیگری است، جامهٔ دیگر می‌خواهد و تا

کسی با آن اندامها آشنا نباشد لفظش را هم نمی‌تواند انتخاب کند. آن اندامها را در این لباسها ارائه دادن و نشان دادن، هر کارش بکنی، برای آن کسی که می‌خواهد در این لباس ببیند باز امکان ندارد حقیقتش را آنچنان که هست [ببیند] ولی با تشبیهی، تمثیلی و با مقایسه کردن با آنچه در این دنیا می‌بیند و با آن نزدیکترین چیزهایی که بشود قیاس کرد اجمالاً [می‌توان آن معانی را به ذهنها نزدیک کرد.]

حدیثی از پیغمبر اکرم

ببینید این حدیث پیغمبر چقدر معنی دارد! پیغمبر اکرم با اصحابشان نشسته بودند، فرمودند سنگی از لبهٔ جهنم رها شده بود، هفتاد سال بود که حرکت می‌کرد، الآن رسید به کف جهنم. فریاد گریه از خانه یهودی خبیثی که آنجا بود بلند شد. حال یادم نیست که اصحاب مطلب را همین‌طور درک کردند یا خود ایشان توضیح دادند این سنگی که هفتاد سال بود به این پایین می‌رفت و می‌رفت و اکنون رسید، این شخص بود یعنی او در تمام مدت عـمرش داشته می‌رفته نه اینکه انسان وقتی مُرد به طرف جهنم رها می‌شود یا با یک ریسمان می‌کِشندش می‌برند بالا؛ همین الآن انسان یا به سوی بهشت بالا می‌رود یا به سوی جهنم هبوط می‌کند، یا به طرف راستِ کلِ عالم گرایش پیدا می‌کند یا به طرف چپِ کلِ عالم؛ و نه اینکه اینجا انسان نه چپی است و نه راستی، نه بالا رفته نه پایین، وقتی مرد دست یکی را می‌گیرند مـی‌برند بالا، دست دیگری را می‌گیرند می‌اندازند پایین؛ چون آن بالا و پایین نوعی بالا و پایین دیگر است که الآن هم که انسان در این دنیا هست در باطنش به آن سو دارد می‌رود: یا به سوی بالا و علّیّین به تعبیر قرآن، یا به سوی پایین و سجّین و جهنم و جهنام و آن اسفل سافلین و آن جای بسیار تاریک پایین که دیگر از آن پایین‌تر چیزی نیست. رفتنش یعنی چه؟ رفتنش همان اعمال

و نیات انسان است.

اعمال انسان گام برداشتن است (این دیگر قطعی است) همین‌طور که راه رفتن‌های این دنیا بالضروره انسان را به جایی می‌رساند یعنی اگر انسان یک مسیر را برود به جایی در آن مسیر می‌رسد. [آیا] می‌شود انسان سرش را پایین بیندازد، از طرف شمال برود، به او بگویند کجا می‌روی، بگوید می‌خواهم به قم بروم؟! چنین چیزی محال است. محال است که انسان به طرف شمال برود، به نقطۀ جنوب برسد؛ و محال است که انسان به طرف جنوب برود، به نقطۀ شمال برسد. اگر انسان بخواهد به نقطۀ شمال برسد راهش این است که از طرف شمال برود. اگر بخواهد به نقطۀ جنوب برسد راهش این است که از طرف جنوب برود. مشرق هم راهش از آن طرف است، مغرب هم از آن طرف. انسان در دنیا که کارهایش بر اساس قرارداد است، در کارهای قراردادی می‌بیند که این بی‌حسابی‌ها رخ می‌دهد. مثلاً چطور؟ می‌گوید ما درس نمی‌خوانیم آخر سال هم نمره می‌گیریم. بله نمره گرفتن یک کار قراردادی است (معلم نمره‌ای را باید بگذارد) چون با آن کار که او هجده گذاشت که تو هجده نمی‌شوی! یک هجده‌ای آنجا نوشته شده است و او هم به آن ترتیبِ اثر می‌دهد اما بنا نیست که آن واقعیت عوض شود و تغییر کند. انسان چون در دنیا می‌بیند که در راههای قراردادی دنیا با اینکه از آن طرف رفته نتیجۀ یک طرف دیگر را به او می‌دهند:

گنه کرد در بلخ آهنگری   به شوشتر بریدند سر مسگری

به قول این شاعر یک آهنگر می‌رود گناه می‌کند سر یک مسگر را می‌بُرند، [با خود می‌گوید در آخرت هم] شانس است، یک وقت هم شد؛ و خیلی از افراد اصلاً منتظر یک شانس در عالم آخرت‌اند. آیا چنین شانسی در دنیا هست که تو راه خراسان را پیش بگیری بعد سر از کربلا در بیاوری؛ بگویی من از این راه می‌روم، یک وقت شانسم گرفت از کربلا سردرآوردم؟! محال

است که در کارهایی که به حقایق عالم مربوط است حرفهایی از قبیل شانس مؤثر باشد.

نکته‌ای دربارهٔ اصحاب الیمین و اصحاب الشمال

غرضم این جهت است: بعضی می‌گویند[۱] اینکه در قرآن «اصحاب الیمین» و «اصحاب الشمال» فرموده است متضمن نکتهٔ بسیار بسیار عالی است که کلمهٔ «اصحاب» در هر دو جا می‌رساند. کلمهٔ «اصحاب» کلمه‌ای است که در فارسی الآن من برایش تعبیری پیدا نمی‌کنم، اگر شما پیدا کردید بگویید. فقط تعبیری به نظرم می‌رسد و آن این است که گاهی ما در فارسی با یک «ی» این مطلب را می‌فهمانیم. مثلاً یک وقت می‌گوییم فلان کس قرآن می‌خواند یا فلان کس به قرآن عمل می‌کند، فلان کس به قرآن اعتقاد دارد. ولی وقتی‌که می‌خواهیم رابطه‌اش را با قرآنْ شدید بیان کنیم می‌گوییم فلان کس «قرآنی» است یعنی کأنّه با قرآن آمیخته شده است. یا از آن طرف ـ العیاذ باللّٰه ـ فلان کس شراب می‌خورد یک مطلب است، «شرابی» یک آمیختگی را بیان می‌کند.

ما در فارسی این مقدار داریم. [در] کلمهٔ «اصحاب» شما همین «ی» را کمی شدیدتر کنید. اصحاب الیمین شدن یعنی آن طرفی شدن، اصحاب‌الیمین یعنی افرادی که اصلاً آن طرفی شده‌اند، یعنی کأنّه در این عالم که هستند دیگر جزء آن عالم‌اند، الآن که در دنیا هستند ملکوت اعلائی هستند. اصحاب‌الشمال [یعنی افرادی که] اصحاب چپ‌اند؛ چنانکه قرآن گاهی [تعبیر] «اصحاب‌النار» [دارد، می‌فرماید] اینها اصحاب‌النارند. این «اصحاب‌النار» [یعنی] کأنّه اینها از آتش جدایی ندارند، اصحاب نار

---

۱. و بعید هم نیست که این حرف، حرف درستی باشد بلکه به نظر می‌رسد که همین‌طور است.

هستند، یارانِ نارند، چسبیدهٔ به او هستند. گفتم ما در فارسی تعبیری غیر از همین لفظ نداریم که بخواهیم بیان کنیم. اصحاب‌الجنّه، اصحاب‌النار، اصحاب‌الیمین، اصحاب‌الشمال، اینها تعبیراتی است که یک نوع ملابست خیلی شدید را بیان می‌کند و در اینجا کلمهٔ «اصحاب‌الیمین» در واقع می‌خواهد بگوید اینها که اینجا هستند آنجایی‌اند، این ملکوت اعلائی‌ها همین الآن آنجایی‌ها هستند، به آنجا پیوسته‌اند؛ [و کلمهٔ] «اصحاب‌الشمال» [در واقع می‌خواهد بگوید] اینهایی که الآن در دنیا هستند در عین اینکه در دنیا هستند شمالی‌ها و چپی‌ها و پیوستگانِ به چپ هستند، الآن به آن عالم پیوسته‌اند، حقیقتشان به آن عالم پیوسته است. این مطلبی است که بعضی از مفسرین گفته‌اند و به نظر می‌رسد مطلب خیلی خوبی است و درست گفته‌اند یعنی با مطالب دیگری که در قرآن آمده است خوب وفق می‌دهد.

ملاک یُمن و شئامت

گفتیم که قرآن به اصحاب‌الیمین «اصحاب المیمنه» و به اصحاب الشمال «اصحاب المشئمه» هم گفته است که در همین سورهٔ «اذا وقع» هر دو تعبیر آمده است. میمنه از یُمن است و مشئمه از شئامت. در واقع در اینجا قرآن خواسته است ملاک یُمن یعنی میمون بودن و ملاک شئامت و مشئوم بودن را هم ذکر کند که انسان در بارهٔ میمون بودن و مشئوم بودن خیال نکند که اگر کسی مثلاً پیشانی‌اش فلان خط را داشته باشد او از اصحاب المیمنه است و اگر در سرش یک پیچ داشته باشد او از اصحاب‌المشئمه است؛ نه، میمنت و شئامت به اینها بستگی ندارد. آن که از اصحاب الیمین است از اصحاب المیمنه هم هست. آن کسی که به نیات و اخلاق و اعمال و اعتقادات پاکش به آن عالم پیوسته، او به یمن و برکت پیوسته است. آن که با اعمال شوم و نیات کج و معوج و عقاید سخیف و باطل خودش به عالم اسفل‌السافلین

پیوسته او به شئامت پیوسته است. یمن و شئامت در وجود خود انسان است. یمنها در عقایدِ خوب است، شئامتها در عقاید بد؛ یمنها در اخلاق خوب است، شئامتها در اخلاق بد؛ یمنها در اعمال خوب است و شئامتها در اعمال بد، نه در چیز دیگر.

توضیح دیگری دربارهٔ سابقون

گفتیم که قسم سومی هم اینجا بیان شده است و آن «سابقین» است. با این تعبیری که از اصحاب‌الیمین و اصحاب‌الشمال کردیم آن هم کاملاً روشن می‌شود. می‌دانیم که به ما اینچنین گفته‌اند که مردم دو دسته‌اند از این نظر که بعضی اساساً خداپرست هستند و بعضی خداپرست نیستند. آنهایی که خداپرست نیستند قهراً هواپرست و ماده‌پرست هستند؛ آنها قهراً جزو اصحاب‌الشمال‌اند. خداپرستها باز دو دسته هستند: بعضی خدا را پرستش می‌کنند برای نجات از عذاب یا برای رسیدن به ثواب. البته اینها هم اهل خیر و سعادتند. اگر کسی امر خدا را اطاعت کند برای اینکه خداوند اجرها و پاداشهایی که به او وعده داده است ـ که در همان عالم ملکوت اعلی ذخیره است ـ به او بدهد، خدا او را به آن اجرها و ثوابها و پاداشها، بهشتها، نعیمها، حورالعین‌ها، میوه‌ها که همهٔ اینها حقیقت دارد و هست [می‌رساند؛] حال حقیقت اینها به چه نحو است، ما که نرفته‌ایم ببینیم؛ به ما اینها را از روی تمثیلات دنیوی گفته‌اند. حقیقتش را تا انسان نرود [درک نمی‌کند،] آنهایی که رفته‌اند می‌دانند، یا اهل حقیقت که با مکاشفه و با وحی به دست آورده‌اند می‌دانند. با ما به زبان دنیا گفته شده است، ما هم از روی نمونه‌های دنیا یک چیزی می‌فهمیم والّا واقعیت آنها را درست درک نمی‌کنیم. ولی این قدر می‌دانیم که نعیمهایی، انواعی نعیمهای روحی و مادی در آنجا وجود دارد.

همهٔ کسانی که خدا را از ترس کیفر یا به خاطر ثواب عبادت می‌کنند همان اصحاب‌الیمین‌اند. ولی به ما گفته‌اند مردمی هستند فارغ از هر دو؛ اینها خدا را پرستش می‌کنند نه به خاطر اجر و پاداش [و نه از ترس کیفر] بلکه به خاطر شایستگی حق برای عبادت، طلب رضای حق، برای شکرگزاری حق، برای محبت حق، که اگر حق بهشت و جهنمی هم نمی‌داشت به حال آنها فرق نمی‌کرد. اینها قهراً از اصحاب‌الیمین خیلی بالاترند و همان «سابقون» هستند. شک ندارد آنها که سابقون هستند از عذاب اهل جهنم ایمن‌اند. نمی‌شود گفت شما که برای فرار از جهنم عبادت نکردید پس العیاذ بالله [مستحق] عذاب جهنم هستید؛ بلکه آنها نعیمهای بهشتی را بیش از دیگران هم دارند. به آنها نمی‌گویند شما که برای نعیم عبادت نکردید پس نعیمی ندارید. آن که کامل را بخواهد ناقص خودبه‌خود دنبالش هست. آن که ناقص را بخواهد و کامل را نخواهد به ناقص می‌رسد،از کامل محروم است ولی آن که کامل را بخواهد (نه اینکه کامل را بخواهد به خاطر ناقص؛ اگر کامل را بخواهد به خاطر ناقص، همان ناقص را خواسته) ناقص را هم نخواهد، ناقص خود به خود به او می‌رسد.

مثل خود دنیا و آخرت است. مگر خود دنیا و آخرت این‌جور نیست؟ کسی که فقط و فقط برای لذات دنیا کار می‌کند، او از آخرت محروم می‌ماند. ولی یک کسی کار را برای خدا انجام می‌دهد، دنیایش رسید رسید، نرسید نرسید. مقیاس کار این است که اگر انسان همتش این باشدکه فقط پشم و پشگل بخواهد به همان می‌رسد. او قهراً هدفش این است که ببیند چه کسی قطار شتر دارد و شترهایش را کجا می‌خواباند که آنجا پشگل زیاد جمع شده، برویم پشگل جمع کنیم. حداکثر این است که پشم شتر کجا پیدا می‌شود برویم پشم شتر تهیه کنیم. ولی یک کسی همتش این است که قطار شتر داشته باشد. انسان اگر قطار شتر داشته باشد آن شترها پشم و پشگل

هم دارند. این، مثَل دنیا و آخرت است. اگر انسان آخرت را بخواهد دنیا هست ولی اگر دنیا را بخواهد از آخرت محروم است:

آخرت قطّار اشتر دان عمو   در تبع دنیاش همچون پشگ و مو

این به دنبالش می‌آید. هر کامل و ناقصی این‌جور است.

بنابراین سابقین عبادتشان برای نعیمهای اخروی و برای نجات از عذاب اخروی نیست، قهراً آنها به جایی می‌رسند که دیگران نمی‌رسند ولی آنچه که دیگران می‌رسند آن هم به آنان داده می‌شود.

نعمتهای اصحاب الیمین

بحث ما در بارهٔ اصحاب‌الیمین بود که خداوند به آنها چه نعمتهایی می‌دهد...[1] و میوه‌ای از نوعی که انتخاب می‌کنند. حال آن میوه چگونه میوه‌ای است؟ حتی اگر بگوییم میوه‌اش مثلاً سیب است، سیبش چگونه سیبی است، چه تفاوتی [با سیبهای این دنیا دارد،] تفاوت را به ما به تعبیراتی گفته‌اند. مثلاً این تعبیر با حسابهای دنیا جور درنمی‌آید که حریر آنجا حریری است که یک رشته‌اش به تمام این دنیا می‌ارزد. این برای فکر ما اصلاً قابل تصور نیست برای اینکه حساب آنجا با حساب اینجا متفاوت است، ولی ناچار باید با همین زبان دنیا به ما بگویند. آقای طباطبائی در اصول فلسفه مثل خوبی آورده بودند. البته ایشان در بارهٔ خدا این مثال را آورده بودند که چگونه انسان خدا را گاهی با مفاهیم سلبی می‌شناسد و خیلی چیزها را با مفاهیم سلبی [می‌شناسد] یعنی اول یک مفهوم ایجابی می‌آورد ولی بعد با یک مفهوم سلبی می‌خواهد آن را بفهماند. مثلاً یک بابای دهاتی که بزرگترین شهری که در عمرش دیده است فرض کنید شهر

---

۱. [چند ثانیه‌ای از بیانات استاد شهید روی نوار ضبط نشده است.]

نیشابور است، به یک کسی که رفته است بزرگترین شهر دنیا مثلاً نیویورک را با تشکیلات و نظامات آن دیده است می‌گوید نیویورک چگونه جایی است؟ او می‌گوید «شهری است اما نه از این شهرها». او دیگر بیش از این نمی‌تواند بگوید، یعنی نمی‌شود به او فهماند که این شهر است، آن هم شهر است، ولی تشکیلات و نظاماتی آنجاست که اصلاً شباهتی با اینجا ندارد، مگر اینکه بگوید: «شهری است نه از این شهرها». با «نه از این شهرها» یک مقدار می‌شود عظمت آن را به او فهماند. راه دیگری نیست که بشود عظمت آن را به او فهماند.

«لا مَقْطوعَةٍ» خصوصیت آن میوه‌ها این است که بریده نمی‌شود یعنی برای همیشه هست، روزی‌ای نیست که یک مدت موقت باشدبعد قطعش کنند «وَ لا مَمْنوعَةٍ» و نه اینکه در حالی که وجود دارد تکلیفی بیاید منعش کند. نه می‌بُرند (نمی‌آورند) که اساساً وجود نداشته باشد (می‌گوید چنین نیست، همیشه وجود دارد) و نه در حالی که وجود دارد منعی در کار است که بگویند به آن درخت نزدیک نشوید مثل آنچه که [برای] آدم در ابتدا وجود داشت ولی گفتند به آن درخت نزدیک نشو.

«وَ فُرُشٍ مَرْفوعَةٍ» بساطها و فراشهایی در آنجا وجود دارد عالی، بلنددرجه، بلند مرتبه. ظاهر «فراش» این است که مقصود همین بساطها و فرشها باشد ولی [در این صورت] همین‌قدر می‌گفتند «اما عالی». بعضی گفته‌اند این کنایه است چون «فراش» در زبان عربی به دو معنا گفته می‌شود؛ یک معنایش همسر است یعنی زن برای مرد. آنوقت عالی‌ای که در اینجا آمده، در تفاسیر آمده است یعنی عالی هستند از نظر قدر، اخلاق و فکر، یعنی بعضی انحطاطهای فکری و روحی (خُلقی) که در برخی از زنهای دنیا دیده می‌شود آنجا دیگر وجود ندارد. دیگر زنِ آنجا آن نقص و عیبی که در زنهای دنیا هست در او نیست، و اینها همان زنهای دنیا هستند که اهل بهشت

می‌شوند ولی منهای نقصهایی که احیاناً در زنهای دنیا وجود دارد. «اِنّا اَنْشَأْناهُنَّ اِنْشاءً» کأنّه ما آنها را انشاء کرده‌ایم انشاء کردنی. مثل اینکه از نو ساخته می‌شوند. «فَجَعَلْناهُنَّ اَبْکاراً» در آنجا بیوه گی وجود ندارد. «عُرُباً اَتْراباً» عُرُب جمع «عَروب» است. عَروب، نصاب هم می‌گوید [یعنی] شوهر دوست، زنی که به شوهر خود عشق بورزد؛ چون از جمله لذاتی که یک انسان می‌برد آن صفا و صمیمیت و مهر و مودّتی است که در ناحیهٔ همسر خودش ببیند (محبوبیت). «اَتْراباً» همه تِرْب هستند یعنی هم‌سنّ و سال و جوان‌اند، یعنی صحبت از عجوز و پیر در آنجا نیست.

پیرزنی آمد خدمت پیغمبر اکرم (ازجمله شوخیهای پیغمبر که نقل کرده‌اند یکی همین است) ظاهراً عرض کرد یا رسول الله دعا کن خدا مرا به بهشت ببرد. فرمود پیرزن که به بهشت نمی‌رود؛ در بهشت پیرزنی وجود ندارد. این بدبخت گریه‌کنان برگشت. عبّاس عموی پیغمبر دید. گفت یا رسولَ‌اللّه شما به این پیرزن چه فرموده‌اید؟ فرموده‌اید پیرزن به بهشت نمی‌رود؟ فرمود: پیرمرد هم نمی‌رود. او هم دادش بلند شد. بعد پیغمبر اکرم فرمود آنجا که پیری وجود ندارد، همه جوانند. بعد فرمود پیرزن را صدا کنید بیاید، به او بگویید آنجا تو دیگر عجوز نیستی، جوان هستی.

مباحثهٔ امام جوادعليه‌السلام با علمای اهل تسنن

این حدیث را مکرر در همین جلسه نقل کرده‌ام که در زمان معتصم مباحثه‌ای با حضور حضرت امام جوادعليه‌السلام ــ که جوان بودند ــ و علمای زیادی از اهل تسنن تشکیل دادند، نظیر کاری که مأمون با حضرت رضا و علمای مذاهب و ادیان می‌کرد ولی اینجا فقط علمای اهل تسنن بودند. اینها مثل همه هوچیهایی که همیشه و در همهٔ زمانها وجود دارند [دنبال بهانه‌ای علیه امام جوادعليه‌السلام بودند.] خلفا (ابوبکر و عمر) در میان مردم بت بودند ــ

همین‌طور که الآن هم هستند ـ و هر کسی را که می‌خواستند هو کنند به وسیلهٔ اینها [هو می‌کردند که] به خلیفه اهانت می‌کنی؟!... اینها برای اینکه حضرت را هو کرده باشند گفتند شما در بارهٔ فضیلت ابوبکر و فضیلت عمر و در بارهٔ روایاتی که ما در این زمینه داریم چه می‌گویید؟ فرمود چه روایاتی؟ روایتی خواندند که جبرئیل بر پیغمبر اکرم نازل شد و گفت: یا رسولَ‌اللّٰه خدای متعال می‌فرماید من از بندهٔ خودم ابوبکر راضی هستم، شما از ابوبکر سؤال کنید که آیا او هم از ما راضی هست یا نه؟ بپرسید که ما خبرش را ببریم. فرمود: ما فضیلت ابوبکر را انکار نداریم ولی این قدر می‌دانیم که پیغمبر اکرم در حجةالوداع فرمود دروغگویان بر من زیاد شده‌اند: «کَثُرَتْ عَلَیَّ الْکَذّابَةُ»[1] (چون این را خود سنیها هم نقل کرده‌اند) کسانی‌که به من دروغ می‌بندند زیادند، و بعد به ما دستور داد که هر حدیثی که از من نقل کرده‌اند آن را بر قرآن کریم عرضه بدارید، اگر دیدید مخالف قرآن است بدانید من نگفته‌ام، من هرگز حرفی بر خلاف قرآن نمی‌زنم. ما نمی‌خواهیم فضل ابوبکر را انکار کنیم ولی این حدیث را بر قرآن عرضه می‌داریم. وقتی که بر قرآن عرضه می‌داریم می‌بینیم که قرآن می‌فرماید: «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسانَ وَ نَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ‌الْوَرید»[2] ما انسان را آفریدیم و از همهٔ خاطرات ذهن او آگاهیم، از رگ گردن به او نزدیکتریم. بنابراین معنی ندارد خدا به بندهٔ خودش ـ که او پیغمبر است ـ پیغام بدهد که من از آن بندهٔ دیگرم راضی‌ام، از او بپرس که او از من راضی است یا راضی نیست. (به این مناسبت این داستان را گفتم که این حدیث هست که «اَلْحَسَنُ وَالْحُسَیْنُ سَیِّدا شَبابِ اَهْلِ‌الْجَنَّةِ»[3] پیغمبر فرمود ـ این را هم شیعه و سنی نقل

---

۱. سفینة البحار، ج ۲ / ص ۴۷۴.
۲. ق / ۱۶.
۳. فضائل الخمسة من الصحاح الستّة، ج ۳/ص ۲۱۲ ـ ۲۱۸.

کرده‌اند ـ که حسن و حسین دو آقای جوانان اهل بهشت‌اند.) آنها گفتند پس چه می‌فرمایید در بارهٔ این حدیث از پیغمبر اکرم که «اَبوبَکْرٍ وَ عُمَرُ سَیِّدا کُهولِ اَهْلِ الْجَنَّةِ» اینها آقاهای پیرمردهای اهل بهشت هستند. فرمود البته باز نمی‌خواهیم فضل آنها را انکار کنیم ولی متأسفانه بهشت پیر ندارد که اینها بخواهند آقای آن پیرها باشند.

یادم هست که زمانی این حدیث را در حضور مرحوم ابوی ما ـ خدا ایشان را رحمت کند ان شاءالله ـ می‌خواندند، ایشان مَثَل خیلی خوب و شیرینی آوردند، گفتند دو تا طلبه با همدیگر مباحثه می‌کردند. می‌دانید که طلبه‌ها وقتی در مسائل علمی مباحثه می‌کنند بعد کار به دعوا و کتک کاری و کتاب به سر همدیگر زدن و حرفهای دیگر خارج از مباحثه می‌کشد. یکی از آن طلبه‌ها به دیگری گفت تو که اساساً سواد نداری، سواد تو کجا سواد من کجا! من به اندازهٔ موهای سر تو کتاب خوانده‌ام. اتفاقاً او کچل بود و به سرش یک مو نداشت. سرش را لخت کرد و گفت: بفرمایید میزان معلومات آقا را [ببینید! (خندهٔ حضار). جملهٔ] «سَیِّدا کُهولِ اَهْلِ الْجَنَّةِ» از این قبیل است. در آنجا پیری وجود ندارد که اینها بخواهند آقایش باشند. اینها خیال کردند پیغمبر که فرمود حسن و حسین آقای جوانانند، چون آن وقت که پیغمبر این جمله را فرموده اینها جوان بودند فرموده «جوانان» در حالی که آنها هم که جوان نماندند و بعد پیر شدند.

«عُرُباً اَتْراباً» همه تِرْب و هم سنّ و سال و جوان «لِاَصْحابِ الْیَمینِ» اینها تعلق دارند به اصحاب‌الیمین «ثُلَّةٌ مِنَ الْاَوَّلینَ وَ ثُلَّةٌ مِنَ الْاٰخِرینَ» کثیری از اوّلیان و کثیری از آخریانْ اصحاب‌الیمین‌اند. حال اگر مقصود از «اولین» امتهای قبل از امت پیغمبر اکرم باشند، یعنی از امتهای پیشین کثیری از اصحاب‌الیمین‌اند و از این امت هم کثیری اصحاب یمین داریم، و اگر آن طور که بعضی دیگر گفته‌اند ـ که ما هم همین را انتخاب کردیم ـ مقصود این

باشد که اولینِ این امت و آخرینِ این امت، یعنی سخن در بارهٔ ایــن امت است، آیه می‌فرماید کثیری از اولینِ این امت و کثیری از آخرینِ این امت از اصحاب‌الیمین هستند. و صلّی اللّه علی محمد و آله الطاهرین.

باسمک العظیم الاعظم الاعزّ الاجلّ الاکرم یا اللّه...
خدایا عاقبت امر هــمه مـا خــتم بــه خــیر بـفرما، مـا را از اصحاب‌الیمین و اصحاب‌المیمنه قرار بده، به ما توفیق دوری از اصحاب‌الشمال عنایت بفرما؛ نیتهای ما، اعمال ما، عقاید ما را به لطف و عنایت خودت تـصحیح بـفرما؛ امـوات مـا مشمول عنایت و رحمت خودت بفرما.

۱ تفسیر سورهٔ حدید

اعوذ بالله من الشّیطان الرجیم

وَ لَقَدْ اَرْسَلْنا نوحاً وَ اِبْراهیمَ وَ جَعَلْنا فی ذُرِّیَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَ الْکِتابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَ کَثیرٌ مِنْهُمْ فاسِقونَ. ثُمَّ قَفَّیْنا عَلیٰ اٰثارِهِمْ بِرُسُلِنا وَ قَفَّیْنا بِعیسَی ابْنِ مَرْیَمَ وَ اٰتَیْناهُ الْاِنْجیلَ وَ جَعَلْنا فی قُلوبِ الَّذینَ اتَّبَعوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمَةً وَ رَهْبانِیَّةً ابْتَدَعوها ما کَتَبْناها عَلَیْهِمْ اِلَّا ابْتِغاءَ رِضْوانِ اللّٰهِ فَما رَعَوْها حَقَّ رِعایَتِها فَاٰتَیْنَا الَّذینَ اٰمَنوا مِنْهُمْ اَجْرَهُمْ وَ کَثیرٌ مِنْهُمْ فاسِقونَ[۱].

۱. حدید/۲۶و۲۷.

در جلسهٔ گذشته آیهٔ قبل از این آیاتی که تلاوت کردم تلاوت و تفسیر شد[1] و همچنان که عرض کردیم در آن آیه فلسفه نبوت و ارسال رسل و انـزال کتب بیان شد. عرض کردیم که این مسأله از قدیم الایام مطرح بوده است که فلسفهٔ ارسال رسل و انزال کتب چیست؟ چرا خـدای مـتعال پـیغمبران را می‌فرستد؟ معلوم است، جواب ابتدائی که داده می‌شود این است که خـدا پیغمبران را برای هدایت و راهنمایی مردم و برای خوب‌شدن و اصلاح مردم می‌فرستد.

یک سؤال

پشت سر این مطلب یک سؤال و گاهی به صورت ایراد و اشکـال مـطرح می‌شود و آن اینکه اگر خدای متعال ـ به تعبیر آنها ـ علاقه‌مند به هدایت و اصلاح مردم است، او که قادر است، قادر متعال و قادر علی‌الاطلاق است، چه ضرورتی هست که پیغمبران را برای هدایت و اصلاح مردم بفرستد؟ آیا بهتر نبود که خودش به قدرت غیر متناهی که دارد مردم را مهتدی و راه‌یافته خلق کند، مردم را اصلاح‌شده و تربیت شده و خوب خلق کند تـا اسـاساً نیازی به فرستادن انبیاء در کار نباشد؟ اگر چنین علاقه‌ای از طرف خدای متعال به هدایت و خوبی مردم می‌بود [می‌بایست] از اول مردم را جور دیگر خلق می‌کرد نه این‌جور که نیازمند باشند به عده‌ای به نام «انبیاء» که برای هدایت مردم بیایند.

در این آیهٔ کریمه مطلب به گونه‌ای طرح شده است که پیشاپیش به این سؤالات یا به این ایراد و اشکال‌ها جواب داده شود. نمی‌خواهیم آنچه را که در جلسهٔ پیش عرض کردیم تکرار کنیم؛ فقط برای یادآوری، خـلاصه و

---

۱. [نوار جلسهٔ مذکور موجود نیست.]

تتمه‌اش را عرض می‌کنیم و آن اینکه پی‌بردن به راز این مطلب از یک جهت مربوط به خداست و از یک جهت مربوط به انسان، و به عبارت دیگر این سؤال و این ایراد ناشی از خدانشناسی است از یک جهت (خدا را آنچنان که باید در علوّ و عزتش نشناختن از یک جهت) و انسان را نشناختن از جهت دیگر. اما خدا را نشناختن از آن جهت است که غالباً در این‌گونه مسائل، در میان صفات خداوند فقط به یک صفت تکیه می‌شود و آن صفتِ «قدرت» است: خدا که قدرت دارد همهٔ انسانها را خوب بیافریند، پس چرا خوب نیافریده است؟ اگر می‌خواست مردم هدایت بشوند او که می‌توانست بدون اینکه نیازی به این اسباب و مسببات و به این مقدمات و اسباب‌چینی‌ها باشد از اول مردم را صالح و خوب و مهتدی و کامل خلق کند و بعد هم آنها را به بهشت ببرد.

حکمت خدا، علاوه بر قدرت

اینها توجه نکرده‌اند و نمی‌دانند که خداوند همین‌طور که قادر علی‌الاطلاق است، حکیم علی‌الاطلاق است و این نظام عالم هستی به اصطلاح نظام احسن و نظام اکمل است و معنی حکمت این است که هر چیزی بر نظام خودش وجود پیدا کند و بلکه محال است که بر غیر نظام خودش وجود پیدا کند. گفتیم این مثل این است که کسی بگوید چرا خدای متعال مثلاً دندانها را اینچنین خلق کرده، بعضی دندانها را قاطع و بُرنده خلق کرده و بعضی را طاحن و آسیا؟ بعد ما بگوییم برای این است که انسان ــ و همین طور حیوانات ــ در جذب کردن غذا اولاً نیاز دارد به اینکه مأکولات را ببُرد، و ثانیاً احتیاج دارد به این که اینها را با وسیلهٔ دیگری نرم کند برای اینکه در معده و بعد در روده قابل جذب باشد؛ [و بعد آن شخص بگوید] خدا که قادر است، خدا که قدرت علی‌الاطلاق دارد، خدا می‌توانست بدون این اسباب و

وسایل هم این کار را انجام بدهد؛ انسان غذاها را همین‌طور دربسته بفرستد در معده، بعد خدا اینها را همین‌طور بدون این اسباب به هضم برساند؛ مگر خدا قدرت ندارد؟! خدا که قادر است همهٔ مأکولات را از اوّل به صورت جویده شده و کامل شده خلق کند که انسان وقتی به دهانش گذاشت دیگر نیازی به جویدن و حتی فروبردن نداشته باشد.

معنای این حرف این است که اصلاً در عالم نظامی وجود نداشته باشد، هیچ چیزی در عالم شرط هیچ چیزی نباشد. گذشته از اینکه چنین چیزی خیال انسان است و از نظر عقل محال است، ضد حکمت باری تعالی است. این که در آخر آیه اشاره می‌فرماید: «اِنَّ اللّٰهَ قَوِیٌّ عَزیزٌ» یعنی بعد از آنکه اشاره می‌کند که ما پیغمبران را با دلایل، با معجزات، با بیّنات فرستادیم، کتاب و میزان با آنها فرستادیم و هدفْ اصلاح مردم بود و هست و بعد اشاره می‌کند به مسؤولیتی که ـ غیر از انبیاء ـ خود مردم هم دارند و آن مسؤولیت مجاهده در راه حق است: «وَ اَنْزَلْنَا الْحَدیدَ فیهِ بَأْسٌ شَدیدٌ وَ مَنافِعُ لِلنّاسِ وَ لِیَعْلَمَ اللّٰهُ مَنْ یَنْصُرُهُ وَ رُسُلَهُ بِالْغَیْبِ»[1] که از مردم استنصار کرده و خواسته است که به کمک این هدایت و این دین برخیزند، بعد از اشاره به اینها می‌خواهد بگوید شما اینها را به حساب عجز و ناتوانی نگذارید؛ خداوند در عین اینکه فاعل بالاسباب است (اَبَی اللّٰهُ اَنْ یَجْرِیَ الْاُمورَ اِلّا بِاَسْبابِها) در عین حال فاعل به آلت نیست یعنی نیاز به این امور ندارد، منشأ اینها عجز و ضعف و ذلّت و ناتوانی نیست؛ لهذا می‌فرماید: «اِنَّ اللّٰهَ قَوِیٌّ عَزیزٌ» در عین قدرت و عزت و در کمال قدرت و عزت، این امور هست؛ یعنی اینها را به حساب کمبودی در قدرت و عزت نگذارید.

---

۱. حدید / ۲۵.

آزادی و اختیار در انسان

و اما آن جهتش که به انسان بستگی دارد. کمال هر موجودی متناسب با خود آن موجود است. کمال انسان با کمال یک فلز دوگونه است؛ یعنی فلز آن کمالی که می‌تواند داشته باشد اگر تمامش هم وابسته به عوامل بیرون از وجود آن باشد باز این کمال، کمال است. اگر ما یک برلیان را درنظر بگیریم و آن را بهترین برلیانهای دنیا بدانیم در عین حال توجیه همهٔ صفات خوب و انواع خوبیهایش [در ارتباط با خارج خودش است.] به چه دلیل این صفت را دارد؟ به دلیل فلان عامل که مثلاً عامل محیطی است. به چه دلیل آن صفت دیگر را دارد؟ به دلیل اینکه مثلاً صنعتگران روی آن خوب کار کرده‌اند. ولو اینکه همهٔ این خصوصیات را از بیرون خودش کسب کرده است در عین حال این خوبیها را دارد؛ یعنی شرط خوبی یک برلیان این نیست که خود برای خود کسب کرده باشد.

ولی انسان در میان موجودات، رسیده به مرحلهٔ آزادی و اختیار و خلیفة اللّٰهی و انتخاب و به مرحله‌ای که خود باید برای خود نیکی را انتخاب کند و آن نیکی که خود برای خود انتخاب نکرده و از خارج به او تحمیل شده است اصلاً برایش نیکی نیست. مثلاً صداقت، امانت، راستی، آزادیخواهی، آزادمنشی، تقوا همهٔ اینها آن وقت برای انسان فضیلت است که این انسانی که در سر دوراهی انتخاب قرار می‌گیرد طرف خوب را برای خود انتخاب کند. همین‌قدر که از خارج به او تحمیل شد یعنی طبیعی و ذاتی شد، آن کمالْ دیگر کمال انسانی و آن فضیلتْ دیگر فضیلت انسانی نیست. شرط فضیلت انسانی این است که خود انسان قیام به آن فضیلت بکند.

بعد ما می‌آییم سراغ بهشت و مقابل آن، جهنّم. طبیعت بهشت یعنی تجسم اعمال اختیاری انسان. اگر عملی اختیاری نباشد اصلاً بهشتی وجود ندارد. بهشت یعنی مخلوق خود انسان، یعنی تجسم اعمال اختیاری خود

انسان. اگر انسانی نباشد و اگر اختیاری و عمل اختیاری وجود نداشته باشد اصلاً بهشتی نمی‌تواند وجود داشته باشد. پس این، حرف مهمل است که خدا انسان را خلق کند بعد هم ببرد به بهشت. خیال کرده‌اند بهشت مثل باغی است در شمیرانات، انسان هم مثل یک فلز یا گیاه است، این را ببرند آنجا بگذارند، قضیه حل می‌شود! این جهت را عرض کردیم که آیهٔ کریمه با این تعبیر بیان می‌کند: «لِيَقومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ»[1] برای اینکه خود مردم قیام به قسط و عدالت بکنند، خود مردم خوبی را برای خود کسب کنند. «اِنّا خَلَقْنَا الْاِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ اَمْشاجٍ نَبْتَليهِ فَجَعَلْناهُ سَميعاً بَصيراً. اِنّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ اِمّا شاكِراً وَ اِمّا كَفوراً»[2].

علاوه بر انبیاء، مردم نیز در حفظ دین مسؤولیت دارند

پس گذشته از اینکه حکمت باری تعالی اقتضا می‌کند که هر مسبَّبی به وسیلهٔ سبب خاص خودش صورت بگیرد، وضع خاص انسان چنین امری را اقتضا می‌کند؛ و حتی نکته‌ای در اینجا هست ـ که در آیات بعد آن را بیشتر توضیح می‌دهیم ـ و آن این است که مسؤول دین، یعنی مسؤول ترویج و پخش دین، مسؤول حفظ و نگهداری و صیانت دین فقط انبیاء نیستند، مردم هم در اینجا مسؤولیتی دارند و این مسؤولیت را بسا هست با زور و با نیرو باید انجام بدهند. اینجاست که مسألهٔ آهن را مطرح می‌کند: «وَ اَنْزَلْنَا الْحَديدَ فيهِ بَأْسٌ شَديدٌ وَ مَنافِعُ لِلنّاسِ». هر چیزی در عالم طبیعت برای غایتی خلق شده است و احیاناً برای غایات دیگری که هدف اصلی نیست [و] در موارد دیگر هم مورد استفاده قرار می‌گیرد. خدا آهن را فرستاده

---

۱. حدید / ۲۵.

۲. انسان / ۱ و ۲.

است در عالم به این معنی که آهن را نازل کرده ـ چون گفتیم خدا همه چیز را نازل کرده و نازل شدن یعنی از ارادهٔ حق ناشی شدن ـ برای اینکه یکی از ابزارها و وسایلی است که بشر در عالم می‌تواند از آن استفاده کند بلکه از مهمترین موادی است که بشر در این عالم آنها را مورد استفادهٔ خودش قرار داده است. آنگاه استفاده‌ای که از آهن در جنگها می‌شود ممکن است کسی بگوید این دیگر استفادهٔ به اصطلاح عرَضی است نه استفادهٔ اصلی. ولی قرآن می‌خواهد بگوید نه، این در خلقت آهن اصالت دارد: «وَ اَنْزَلْنَا الْحَدیدَ فیهِ بَأْسٌ شَدیدٌ وَ مَنافِعُ لِلنّاسِ» ما آهن را فرود آوردیم که درآن نیروی دفاعی شدیدی و منافعی برای مردم است، یعنی ایندو را در کنار یکدیگر ذکر می‌کند «وَ لِیَعْلَمَ اللّٰهُ مَنْ یَنْصُرُهُ وَ رُسُلَهُ بِالْغَیْبِ» و برای اینکه خدا یاران خودش را در دنیا بداند. گفتیم «بداند» یعنی تحقق بپذیرد، چون علم حق تعالی و تحقق اشیاء در مرتبهٔ فعل یک چیز است؛ یعنی: و برای اینکه ناصران دین الهی در دنیا وجود پیدا کنند. اینجاست که اشاره به مسؤولیت خود مردم هم در این زمینه می‌شود. این خلاصه‌ای بود از آنچه که در جلسهٔ پیش به تفصیل بیشتر گفتیم. حال آیات بعد:

«وَ لَقَدْ اَرْسَلْنا نوحاً وَ اِبْراهیمَ وَ جَعَلْنا فی ذُرِّیَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَ الْکِتابَ» ما قبلاً نوح و ابراهیم را فرستادیم و در نسل ایندو «پیامبری» قرار داده‌ایم، یعنی در میان ذرّیّهٔ اینها افرادی هستند که پیغمبرند، و در میان نسل اینها کتاب را قرار داده‌ایم یعنی کتابهای آسمانی بر افرادی از نسل این دو نفر فرود آمده است. «فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَ کَثیرٌ مِنْهُمْ فاسِقونَ». حساب عالم حساب جبر و اجبار نبوده که مثلاً خدا همهٔ مردم را خوب خلق کند یا لااقل ذریهٔ پیغمبران را خوب خلق کند، ذریهٔ پیغمبران همه خوب باشند، مثلاً ذریه‌های نوح همه

خوب باشند (البته همهٔ مردم به حکم «وَ جَعَلْنا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْباقينَ»[1] از ذریهٔ نوح هستند، ولی ذریهٔ ابراهیم که این‌جور نیست)، ذریهٔ ابراهیم همه خوب باشند؛ بلکه ذریهٔ پیغمبران هم مثل همهٔ مردم دیگر هستند؛ آنها هم می‌توانند خوب باشند می‌توانند بد باشند. در عمل هم این‌جور بوده، بعضی از اینها مهتدی و راه‌یافته بودند یعنی از آن چراغی که به وسیلهٔ پیغمبران به مردم ارائه شده است استفاده کردند و بسیاری از آنها هم فاسق و منحرف از آب درآمدند.

«ثُمَّ قَفَّيْنا عَلىٰ اٰثارِهِمْ بِرُسُلِنا» این سنت، که اینجا قرآن از نوح شروع کرده است، پی‌درپی ادامه داشت. جای پای آنها و پشت سر آنها پی‌درپی پیامبرانی فرستادیم. این رشتهٔ لاینقطع ادامه داشت. کلمهٔ «قَفَّيْنا» مصدرش «تقفیَه» و از مادهٔ «قفا» است. «قفا» پشت گردن را می‌گویند. وقتی که افرادی ردیف و پشت گردن یکدیگر بایستند، مثل یک صف نظامی، چهرهٔ هر یک از آنها به پشت گردن دیگری است؛ کأنّه تمام چهرهٔ این شخص در پشت گردن آن دیگری قرار گرفته است. ما در فارسی می‌گوییم «پشت سر» منتها «سر» چیزی است که شامل جلو می‌شود، شامل عقب هم می‌شود، ولی وقتی «پشت گردن» بگوییم نشان می‌دهد که یکی جلو است و دیگری واقعاً در پشت او قرار گرفته. اما در فارسی وقتی که می‌گوییم «پشت سر» آن قسمت عقب سر منظور ماست. «ثُمَّ قَفَّيْنا...» یعنی پشت سر هم ...

قافیه را که در شعر قافیه می‌گویند برای همین است. می‌گویند قافیه و ردیف. مثلاً در یک قصیده یا غزل، آخرهای ابیات، ردیف یکدیگر، پشت سر یکدیگر و مانند یکدیگر هستند. مثلاً اگر آخر یک شعر «باز آمد» باشد این «باز» را «قافیه» می‌گویند. بعد دیگری می‌آید مثلاً «راز» و دیگری

---

۱. صافّات/۷۷.

«دمساز». اینها را ـ که پشت سر همدیگر قرار می‌گیرند ـ «قافیه» می‌گویند. این هم باز تشبیه به همین است. گویی انسانهایی هستند که پشت گردن یکدیگر قرار گرفته‌اند.

راه پیامبران یکی بیشتر نیست

قرآن می‌فرماید که ما پیغمبران خود را یک یک پشت سر یکدیگر قرار دادیم؛ پیغمبری بعد از پیغمبری و پیغمبری بعد از پیغمبری برای همین رسالت و مأموریت آمد. جملهٔ «ثُمَّ قَفَّیْنا عَلیٰ اٰثارِهِمْ» متضمن این نکته است که هر پیغمبر بعدی از همان راه رفته است که پیغمبران قبلی رفته‌اند؛ یعنی کسی خیال نکند پیغمبران راههای مختلف دارند؛ راه یکی بوده، از نوح تا خاتم‌الانبیاء راه یکی است. اختلافاتی که در شرایع و قوانین هست ـ که اختلافات در فروع است ـ به شکلی نیست که راه را دو راه کند. به تعبیری که علامهٔ طباطبائی می‌فرمایند شاهراه یکی است ولی راههای فرعی که متصل به شاهراه می‌شود احیاناً اختلاف پیدا می‌کند. این است که کلمهٔ «عَلیٰ اٰثارِهِمْ» را می‌فرماید. آثار جمع «اثر» است و اثر یعنی جای پا. در قدیم [مسافتها را] یا پیاده می‌رفتند یا با مال. جای پای انسانها یا جای پای حیواناتی که رفته بودند [باقی می‌ماند.] اساساً همان اثر پاها راه درست می‌کرد. غیر از این بود که حالا بشر در اثر تکامل صنعت، اول راه را با اصول هندسی می‌سازد بعد می‌رود. در قدیم اول می‌رفتند بعد راه ساخته می‌شد؛ یعنی از رفتن، راه ساخته می‌شد. آن شعر معروف می‌گوید:

این خطّ راهها که به صحرا نوشته‌اند
یارانِ رفته با قلم پا نوشته‌اند
سنگ مزارها همه سر بسته نامه‌هاست
کز آخرت به عالم دنیا نوشته‌اند

غرض این است که راه در قدیم یعنی آن چیزی که جای پاها آن را درست کرده بود و با مفهوم راهِ امروز خیلی فرق می‌کرد. مفهوم راه امروز یعنی آن که اول بشر آن را می‌سازد بعد در آن راه می‌رود، ولی راه در قدیم یعنی آن که انسان می‌رفت و با رفتن درست می‌شد. این است که اینجا تعبیر «عَلیٰ اٰثارِهِم» [آمده است:] پیغمبران هر کدام آمدند پا جای پای دیگران گذاشتند. وقتی می‌خواهد بگوید از راه آنها رفتند، چون راه همان بوده که جای پاها درست می‌کرده، می‌گوید پا جای پای دیگران گذاشتند، بر آثار آنها [قدم نهادند،] یعنی از همان راهی که آنها رفته بودند رفتند که این هم اشاره به این است که راه انبیاء یک راه بیشتر نیست، تفاوتی که در این راهها هست از نظر اصل راه نیست، از نظر خصوصیات دیگر است، که آن را باید در فرصت دیگری عرض کنیم و گاهی هم به این مطلب اشاره کرده‌ایم.

این مطلب البته در آیات زیادی از قرآن آمده است و قرآن همهٔ اینها را هم «اسلام» می‌نامد. در تعبیر قرآن اسلام منحصر [به دین اسلام] نیست آن‌طور که در اصطلاح ماست. ما می‌گوییم «ادیان» داریم؛ یک دینْ مثلاً نوح از جانب خدا آورده بود، دین دیگری ابراهیم آورده بود، دین دیگری موسی آورده بود، دین دیگری عیسی آورده بود و دین دیگری حضرت رسول آورده است. هرگز در قرآن «دین» جمع بسته نشده است. دین یکی بیشتر نیست و آن همان اسلام است (اِنَّ الدّینَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلامُ)[1]. دینی که نوح آورد غیر از همان یک چیز نبود، همان است که «اسلام» نامیده می‌شود. بعد مردم منحرف می‌شوند، چیزهایی می‌سازند که آنها دین خدا و اسلام نیست. ابراهیم می‌آید، ابراهیم همان راهی را می‌رود که نوح رفته. باز آنچه که ابراهیم آورده ـ که حقیقت است ـ نامش «دین» و «اسلام» است. موسی

۱. آل عمران/۱۹.

می‌آید، عیسی می‌آید، خاتم‌الانبیاء می‌آید و هر پیغمبری می‌آید، اینها همان دین خدا راکه یک چیز بیشتر نیست و نامش «اسلام» است می‌آورند. ما به این جهت دین خاتم را «اسلام» می‌گوییم که می‌خواهیم بگوییم دین حقیقی و آن دینی که همان حقیقت دین است و تکامل یافتهٔ همان حقیقت است و بقیه همه انحرافات است این دین است. ما دین خودمان را از این جهت «اسلام» می‌گوییم که می‌خواهیم بگوییم ادامهٔ حقیقی همان دین حقیقی‌ای است که از اول تا آخر عالم بوده است (ما کانَ اِبْراهیمُ یَهودِیّاً وَ لا نَصْرانِیّاً وَ لٰکِنْ کانَ حَنیفاً مُسْلِماً)[1]. این هم یک نکته.

رَهبانیت در اتباع عیسی علیه‌السلام

در این میان ظاهراً برای اینکه می‌خواهد نکتهٔ خاصی را در بارهٔ اتباع عیسی بن مریم گوشزد بفرماید که این نکتهٔ خاص مربوط است به جمله‌ای که در آیهٔ پیش خواندیم (وَ اَنْزَلْنَا الْحَدیدَ فیهِ بَأْسٌ شَدیدٌ وَ مَنافِعُ لِلنّاسِ وَ لِیَعْلَمَ اللّٰهُ مَنْ یَنْصُرُهُ وَ رُسُلَهُ بِالْغَیْبِ) یعنی عملاً انحرافی است از آن، چون این نکته می‌خواهد گوشزد شود، عیسی را اختصاصاً با حساب جدایی ذکر کرده است. اسمی از هیچ پیغمبری بعد از ابراهیم حتی موسی ــ با اینکه یک پیغمبر خیلی بزرگ است ــ نیامده، همین‌قدر آمده که «ثُمَّ قَفَّیْنا عَلیٰ اٰثارِهِمْ بِرُسُلِنا» و بعد: «وَ قَفَّیْنا بِعیسَی ابْنِ مَرْیَمَ» و در قفا قرار دادیم و پشت سر آنها قرار دادیم عیسی‌بن مریم را. «وَ اٰتَیْناهُ الْاِنْجیلَ» و به او انجیل دادیم، نازل کردیم «وَ جَعَلْنا فی قُلوبِ الَّذینَ اتَّبَعوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمَةً»در دل پیروان او رأفت و رحمت قرار دادیم. بعضی گفته‌اند رأفت و رحمت اصلاً یک معنا دارد، همان است که ما در فارسی به آن «مهربانی» و «محبت» می‌گوییم. بعضی می‌گویند فی‌الجمله

---

۱. آل عمران/۶۷.

فرقی دارد؛ مهربانی‌ای که برای دفع شُرور باشد «رأفت» گفته می‌شود و مهربانی‌ای که برای جلب خیر باشد «رحمت». به هر حال مقصود معلوم است.

حضرت عیسای مسیح بیشتر مبلّغ رأفت و رحمت بود. قرآن در عین اینکه می‌گوید همهٔ پیغمبران یک راه را می‌رفتند و یک برنامه را اجرا می‌کردند، با کمال صراحت این مطلب را ذکر می‌کند که هر پیغمبری مأموریت خاصی داشت، به این معنا که شما می‌بینید یک پیغمبر تکیهٔ او فقط روی حیف و میل‌های کسبی است، مثل شعیب؛ یک پیغمبر دیگر تمام تکیه‌اش روی این است که می‌خواهد به قومش حرکت و نیرو بدهد و سستی و تنبلی را از آنها بزداید، مثل موسی؛ و یک پیغمبر دیگر بر عکس می‌خواهد به مردم تلقین محبت و مهربانی بکند، مثل عیسی. این چگونه است؟ در واقع برنامه‌ها اختلاف ندارد. هر کدام در زمانی مبعوث شده‌اند که باید آن انحراف زمان خودشان را اصلاح کنند. این مثل این است که ما دو طبیب داشته باشیم، هر دو در یک حد متخصص. ایندو را می‌فرستیم به دو ده برای بهداشت آنجا، ولی در این دو ده دو بیماری وجود دارد؛ در این ده یک بیماری وجود دارد، در آن ده بیماری دیگر. قهراً این طبیب که در دهش بیماری مالاریا وجود دارد و آن دیگری که در دهش بیماری تیفوس وجود دارد، هریک باید بیماری ده خودش را معالجه کند. ولی این معنایش این نیست که اینها دو برنامه دارند. برنامهٔ این با برنامهٔ آن یکی است ولی مریضها با هم اختلاف دارند.

عیسای مسیح در زمانی‌مبعوث شد که بیماری قومش بیماری‌ای بود که او باید مردم را بیشتر به رأفت و رحمت و مهربانی دعوت می‌کرد یعنی کسریِ در میان مردم این بود و قهراً عیسی هم همین اثر را گرفت یعنی در میان امت و ملت خودش تا حد زیادی [این امر را ترویج کرد.] قرآن

تصدیق و اعتراف می‌کند که این محبت به وسیلهٔ عیسای مسیح در میان امت مسیح پخش شد و همیشه مسیحیها را به این صفت بر یهودیها ترجیح می‌دهد. ما در دل پیروان مسیح رأفت و رحمت قرار دادیم، یک چیزی هم خودشان از پیش خود ساختند، بدعتی هم خودشان آوردند، بدعتی که ـ عجیب این است ـ قرآن می‌گوید اگر همین بدعت را خوب عمل می‌کردند می‌توانست مطابق رضای خدا هم باشد ولی همان بدعت را هم خوب عمل نکردند. بدعتشان چه بود؟ رَهبانیّت، همین حالتِ به اصطلاح غارنشینی و صومعه‌نشینی، حالت گریز از خلق و نجات دادن خود؛ برای نجات دادن خود و دین خود فرار کردن از خلق. «رَهْبانِیَّةً ابْتَدَعوها» یعنی ما دیگر رهبانیت را برای آنها فرض نکرده بودیم؛ یعنی خیال نکنید که این ریاضت و رهبانیتی که در میان پیروان مسیح هست این هم جزو تعلیمات مسیح بوده؛ نه، این جزو تعلیمات مسیح نبوده، این را ابتداع کردند یعنی از خود ساختند، از خود به وجود آوردند. «ماکَتَبْناها عَلَیْهِمْ». [این جمله] تأکید و توضیح همان «اِبْتَدَعوها» است: بدعتی بود که خود ایجاد کردند و ما بر آنها این را ننوشته بودیم. حال، آنها چرا این کار را کردند، هدفشان در ابتدا چه بود؟ آیا از اول هدف بدی داشتند یا هدف خوبی داشتند؟ قرآن می‌گوید از اول هدفشان رضای خدا بود، این کار را برای رضای خدا کردند: «اِلَّا ابْتِغاءَ رِضْوانِ اللّٰه». استثناء است از یک امر مقدّر؛ یعنی اینها این رهبانیت را ابتداع نکردند جز برای رضای حق، ولی همین بدعتی را هم که برای رضای حق ایجاد کردند آنچنان که باید رعایت نکردند، یعنی از مسیر چیزی که خودشان خلق کرده بودند و بدعتی که ایجاد کرده بودند نیز منحرف شدند.

روایتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله

روایتی هست از حضرت رسول صلی الله علیه و آله که خیلی عجیب و عالی این آیه را تفسیر می‌کند. در حدیث است که یک وقتی [حضرت] با ابن مسعود بودند و ظاهراً سوار بودند. (ابن مسعود همان صحابی معروف است که از غلامان مکه و غلام ابوجهل بود و بعد مسلمان شد و جزو مسلمین خیلی جلیل‌القدر قرار گرفت و جزو محدثین خیلی بزرگوار و از صحابهٔ جلیل و به اصطلاح مُبالی امیرالمؤمنین علی علیه السلام است. او از آن غلامهایی بود که در جاهلیت اصلاً هیچ به حساب نمی‌آمد و در اثر اسلام مقام عالی پیدا کرد. ظاهراً یک وقتی پشت سر حضرت رسول سوار بود.) حضرت به او فرمود: یَابْنَ اُمِّ عَبْدٍ (گویا به مادرش «امّ عبد» می‌گفتند؛ کنیهٔ مادرش بوده. او را به نام مادرش خطاب کرد، فرمود: یَابْنَ اُمِّ عَبْدٍ) آیا می‌دانی که چگونه شد که نصاری رهبانیت را از پیش خود اختراع کردند، منشأ رهبانیت چه بود و از کجا پیدا شد؟ او گفت: «اَللّٰهُ وَ رَسولُهُ اَعْلَمُ» خدا و رسولش بهتر می‌دانند، شما بفرمایید. فرمود در میان اتباع عیسی فسق و فجور و کفر پیدا شد و مؤمنین امت عیسی علیه کفرها و فسق و فجورها قیام کردند و جنگیدند ولی چون نیروی طرف بیشتر بود اینها مکرر شکست خوردند به طوری که از اینها باقی نماند مگر عدّهٔ کمی. اینها دیدند که دیگر تاب مقاومت ندارند؛ گفتند اگر ما باز هم به مبارزه ادامه بدهیم همهٔ ما کشته می‌شویم و کسی در روی زمین باقی نمی‌ماند که بخواهد دعوت به دین بکند؛ پس مصلحت این است که ما در بلاد متفرق و مخفی بشویم تا وقتی که پیغمبری که عیسی به ما وعده داده است که خواهد آمد (یعنی خاتم‌الانبیاء) ظهور کند و آن وقت اگر ما زنده باشیم در رکاب آن پیغمبر این مبارزه را ادامه بدهیم. این بود که اینها رفتند در شعاب جبال مخفی شدند. این کار، کاری بود که خدا بر آنها ننوشته بود ولی خلاف رضای خدا هم نبود، کار معقولی بود. این عمل را آنها نکردند

مگر برای رضای خدا، یعنی این جور نبود که صرفاً برای حفظ جانشان، برای طمع به مال دنیا، برای طمع به بقای در زندگی دنیا ترک جهاد کنند، بلکه برای یک امر معقول این کار را کردند؛ یعنی وقتی که دیدند واقعاً دیگر عملشان فایده ندارد و اگر اینها هم کشته شوند کسان دیگری نیستند که دعوت به این دین بکنند ناچار رفتند و متفرق شدند و فلسفهٔ اعراضشان از خلق این شد که ما تنها می‌رویم در دامنهٔ کوهها خدا را عبادت می‌کنیم تا وقتی که آن پیغمبری که خدای متعال به وسیلهٔ عیسی وعده داده است ظهور کند. (آنها که نمی‌دانستند در چه تاریخی ظهور می‌کند). ابتدای انعزال اینها از مردم [ناشی از] یک چنین هدف معقول و صحیح و درستی بود، [این دستور] از ناحیهٔ عیسی نیامده بود، از ناحیهٔ خدا نیامده بود، دستوری بود که با فکر خودشان [اختراع] کردند ولی غلط هم نکردند اما بعد کم‌کم خود همین کار برای اینها اصالت پیدا کرد؛ کم‌کم خود رهبانیت و گوشه‌گیری و انعزال از خلق، مجرد از این فلسفه‌ای که در ابتدا آن پیشروان به وجود آوردند موضوعی برایشان شد؛ برایش تشریفات و آداب قرار دادند که همان امری را هم که اول خودشان اختراع کرده‌بودند رعایت نکردند یعنی آن را تبدیل به چیز دیگری کردند.

بعد فرمود: یَابْنَ اُمِّ عَبْدٍ! آیا می‌دانی که رهبانیت امت من چیست؟ باز ابن مسعود گفت: «اَللّٰهُ وَ رَسولُهُ اَعْلَمُ» خدا و پیامبرش داناترند. فرمود: «رَهْبانِیَّةُ اُمَّتی اَلْهِجْرَةُ وَ الْجِهادُ وَ الصَّلوٰةُ وَ الصِّیامُ وَ الْحَجُّ وَ الْعُمْرَةُ»[۱] هجرت و جهاد و نماز و روزه و حج و عمره رهبانیت امت من است؛ یعنی در امت من دیگر رهبانیت به هیچ معنا نیست، همینها به جای آن رهبانیتهاست، با اینکه تقریباً ضد آنهاست.

---

۱. تفسیر مجمع‌البیان، ج ۵ / ص ۲۴۳.

«فَاٰتَیْنَا الَّذینَ اٰمَنوا مِنْهُمْ اَجْرَهُمْ وَ کَثیرٌ مِنْهُمْ فاسِقونَ» اتباع عیسی هم قهراً به دو گروه تقسیم شدند: گروه مؤمن، و ما اجر گروه مؤمن را به آنها عنایت کردیم، و بسیاری از آنها هم فاسق و منحرف شدند. و صلّی اللّه علی محمد و آله الطاهرین.

۲ تفسیر سورهٔ حدید

اعوذ بالله من الشّیطان الرجیم

یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ اٰمِنوا بِرَسولِهِ یُؤْتِکُمْ کِفْلَیْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ یَجْعَلْ لَکُمْ نوراً تَمْشونَ بِهِ وَ یَغْفِرْ لَکُمْ وَاللّٰهُ غَفورٌ رَحیمٌ. لِئَلّا یَعْلَمَ اَهْلُ الْکِتابِ اَلّا یَقْدِرونَ عَلیٰ شَیْءٍ مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَ اَنَّ الْفَضْلَ بِیَدِ اللّٰهِ یُؤْتیهِ مَنْ یَشاءُ وَ اللّٰهُ ذُوالْفَضْلِ الْعَظیمِ[1].

دو آیهٔ آخر این سورهٔ مبارکه است. در آیهٔ اول خطاب به اهل ایمان می‌فرماید: ای اهل ایمان تقوای الهی را داشته باشید و به پیامبر خدا ایمان بیاورید تا خدای متعال دو بهره و دو حظ از رحمت خود به شما بدهد و به شما نوری عنایت کند که در پرتو آن نور راه بروید و تا خدای متعال شما را

۱.حدید / ۲۸ و ۲۹.

بیامرزد و خدا آمرزنده و مهربان است. این ترجمه‌ای بود از این آیه.

یک سؤال

نکاتی که در این آیه هست، یکی نکته‌ای است که در آیات اول این سوره هم داشتیم و در واقع به منزله عود بر مطلبی است که در گذشته بود. آن مطلب این است که در آیه هفتم این سوره خطاب به مؤمنین داشتیم که «اٰمِنوا بِاللّٰهِ وَ رَسولِهِ» ای مؤمنین ایمان به خدا و رسول بیاورید. گفتیم این سؤال قهراً به وجود می‌آید که ایمان اهل ایمان که تحصیل حاصل است! فرض این است که مخاطبْ خودِ اهل ایمان هستند، چگونه به اهل ایمان امر می‌شود به ایمان؟ مثل این است که به کسی که روزه دارد امر کنیم که روزه بگیر. آن که روزه دارد، دیگر «روزه بگیر» یعنی چه؟! امر به کاری به کسی باید کرد که کاری را که نکرده است انجام بدهد، و اما اگر کسی چیزی را واجد است امر به ایجاد آن از قبیل تحصیل حاصل است. پس چگونه است که در این سوره این تعبیر راجع به اهل ایمان آمده است؟

پاسخ

جواب این سؤال واضح و روشن است به حکم «اَلْقُرْانُ یُفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضاً» که از خود آیات کریمه قرآن این مطلب کاملاً استفاده می‌شود که اموری از قبیل ایمان ـ و مخصوصاً ایمان ـ تقوا، احسان، حتی صبر، رضا، اموری به اصطلاح یکنواخت و یکدرجه نیستند، اموری هستند صاحب درجات. مثلاً تقوا یک حقیقت صاحب درجات است یعنی یک درجهٔ تقوا یک حکم دارد و درجهٔ دیگر حکم دیگری دارد، و حتی این مطلب شامل اعمال هم می‌شود و این از اصول و حقایق و معارف اسلامی است.

من از یک امر واضحتر مثال ذکر می‌کنم، از روزه. روزه یک درجه عام

دارد که آن را صوم عوام می‌گویند. آن درجه عام روزه همین است که انسان امساک کند از این امور معروفه‌ای که در روزه هست: امساک کند از خوردن، از نوشیدن، از جنب شدن عمدی، از داخل صبح شدن در حال جنابت، از سر زیر آب کردن، از غبار غلیظ در حلق فرو کردن، از دروغ بستن عمدی بر خدا و رسول. این خودش درجه‌ای از روزه است. هر کسی که اینها را رعایت کند آن روزهٔ عوام را گرفته است. اما روزه یک درجه بالاترش این است که با این امساکهای ظاهری (امساک از خوردنها و آشامیدنها و امثال اینها) توأم بشود امساک از گناهان به طور کلی، یعنی دهان انسان که روزه می‌گیرد، زبان انسان هم روزه بگیرد، زبان هم در حال روزه امساک کند نه تنها از حرامهایی از قبیل غیبت و دروغ و امثال اینها، بلکه امساک کند حتی از سخنان لغو و بیهوده و بی‌اثر و بی‌فایده؛ چشم انسان هم امساک کند از نظر به حرام؛ گوش انسان هم امساک کند از استماع امر حرام؛ دست و پای انسان هم امساک کند از انجام دادن یک عمل حرام. حال اگر کسی این کارها را نکرد و زبان و چشم و گوش و دست و پایش صائم نبود، آیا او روزه دارد یا روزه ندارد؟ هم دارد و هم ندارد. روزه دارد، آن درجهٔ پایینش را، اولین درجهٔ روزه را، روزهٔ عوام را؛ روزه ندارد، یک درجه از آن بالاتر را. مرتبهٔ دیگر روزه این است که انسان در حال روزه از پاره‌ای حلالها هم امساک کند. این می‌شود یک درجهٔ بالاتر و درجهٔ سوم. بالاترین و چهارمین درجه‌اش امساک از غیرالله است، یعنی در حال روزه قلب انسان از غیر خدا به‌طور کلی خودداری کرده باشد و جز خدا در قلب انسان چیزی نباشد. همهٔ اینها روزه است، اما اینها مراتب و درجات یک حقیقت هستند.

یا مثلاً طهارت هم همین طور است. یک درجهٔ نازل طهارت همین طهارت از حَدَث و طهارت از خَبَث است، همین که انسان مثلاً بدنش آلوده به این نجاسات معهود نباشد و طهارت داشته باشد به معنای اینکه وضو یا

غسل یا تیمم داشته باشد. ولی خود طهارت هم همین‌طور درجه به درجه دارد تا بالاترین درجات.

اساساً راجع به خود تقوا قرآن می‌فرماید: «... اِذا مَا اتَّقَوْا وَ ءامَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَ ءامَنوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَ اَحْسَنوا»[1] ... هنگامی که تقوا پیدا کردند و ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند، سپس تقوا پیدا کردند و ایمان آوردند، سپس تقوا پیدا کردند و اهل احسان شدند. پس سخن از تقوا و ایمانی است و از تقوا و ایمانِ بعد از تقوا و ایمانی و باز از تقوای بعد از تقوا و ایمانی و از احسانی. اینها همه مراتب و درجات را می‌فهماند.

راجع به خود ایمان این مطلب خیلی واضحتر و روشنتر است: «یَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذینَ ءامَنوا مِنْکُمْ وَالَّذینَ اُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجاتٍ»[2] که ایمان درجات و مراتب دارد. آن مرتبهٔ دانی ایمان که اسمش «اسلام» است همان اقرار به زبان است. همین‌قدر که به مرحلهٔ قلب برسد و یک اعتقادی در قلب انسان پیدا بشود، این مرحلهٔ اول ایمان است ولی خود اعتقاد، مراتب و مراحل دارد؛ می‌رسد به مرحله‌ای که انسان را کاملاً تحت تأثیر و نفوذ خودش قرار می‌دهد به گونه‌ای که انسان از شرک و ثنویت در وجود خودش خلاصی پیدا می‌کند. پس ایمان یک امر صاحب مراتب و صاحب درجات است و صحیح است که به اهل ایمان گفته شود ای اهل ایمان باز ایمان بیاورید، یعنی ای کسانی که در اولین پلّهٔ ایمان قرار گرفته‌اید، پایتان را روی پلّهٔ بالاتر بگذارید.

این که می‌فرماید: «یُؤْتِکُمْ کِفْلَیْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ» یعنی ایمان بعد از ایمان پیدا کنید تا دو بهره از رحمت حق ببرید؛ یعنی ایمان اولتان شما را مستحق یک رحمت از رحمتهای حق می‌کند و ایمان بعد از ایمانتان، ایمان دومتان [شما

---

۱. مائده / ۹۳.

۲. مجادله / ۱۱.

را مستحق] رحمتی فوق رحمت و رحمتی بالاتر از رحمت [می‌کند.] البته می‌بینید که این تقسیم‌بندی‌ها و درجه‌بندی‌های ایمان قراردادی است؛ می‌توانیم بگوییم ده درجه، می‌توانیم بگوییم صد درجه، می‌توانیم بگوییم هزار درجه. مثل این است که این دیوار را ما می‌توانیم تقسیم کنیم به ده قسمت متساوی، می‌توانیم تقسیم کنیم به صد قسمت متساوی، می‌توانیم تقسیم کنیم به هزار قسمت متساوی. مثلاً می‌توانیم به یک اعتبار ایمان را دارای دو درجه معرفی کنیم: ایمان تا در مرحلهٔ قلب است و هنوز از قلب نفوذ در اعضا و جوارح نکرده است یعنی اعضا و جوارح مسخّر این عقیده و ایمان نشده‌اند یعنی هنوز به مرحله طاعت کامل نرسیده است، [و ایمان در مرحلهٔ طاعت کامل.] پس می‌توان گفت ایمان دارای دو مرحله است: مرحله اعتقاد و مرحله اعتقاد مؤثر در عمل و طاعت، مرحله‌ای که ایمان از مرحله اعتقاد خارج شده و بروز کرده و به مرحلهٔ عمل رسیده است؛ مثل بذر زنده‌ای که در زمین باشد و ریشه داشته باشد و هنوز به بیرون بروز نکرده باشد، و بذری که بعد از مدتی بیرون دمیده باشد و ظاهر و شکوفا شده باشد. آثار ایمان در مرحلهٔ عمل است.

تأثیر متقابل ایمان و عمل

حال مطلب دیگری که باز جزء اصول معارف قرآنی است این است که در جواب این سؤال که آیا روح انسان اصل است و بدن فرع، یعنی آیا همیشه اثر از روان به بدن می‌رسد یا عکس قضیه است، بدن اصل است و روان فرع، یعنی همیشه روح از بدن متأثر می‌شود، کدام یک از اینها؟ می‌گوییم هر دو؛ روح و بدن در یکدیگر تأثیر متقابل دارند. آنگاه نتیجه این است: ایمان در اصل و ریشه، عمل قلب است نه عمل اعضا و جوارح، ولی اطاعت و عمل از اعضا و جوارح است؛ آیا ایمان مبدأ عمل است یا عمل مبدأ ایمان؟ جواب

این است: هر دو؛ ایمان عمل می‌زاید و عمل بر ایمان می‌افزاید. ایندو روی یکدیگر اثر می‌گذارند. احادیثی به این مضمون در کافی و کتب دیگر هست که: «مَنْ عَلِمَ عَمِلَ وَ مَنْ عَمِلَ عَلِمَ» آن که بداند عمل می‌کند و آن که عمل می‌کند می‌داند؛ یعنی علم به دنبال خود عمل می‌آورد و عمل به دنبال خود علم می‌آورد. از این جهت نظیر علوم تجربی است که عمل است که علم را تولید می‌کند و می‌افزاید و زیاد می‌کند. این است که این مطلب در قرآن آمده است که ایمان را به مرحلهٔ عمل برسانید تا عمل به‌نوبهٔ خودش بر ایمان شما و بر نورانیت و روشنایی شما بیفزاید.

امر به تقوا

«یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ». اول امر به تقواست. در تعبیر قرآن تقوا در مقابل احسان است (اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الَّذینَ اتَّقَوْا وَالَّذینَ هُمْ مُحْسِنون)[۱]. تقوا جنبهٔ منفی قضیه است، یعنی پاکی و طهارت. اینکه اول امر به تقوا می‌شود، چون اول تخلیه است، اول طهارت و پاکی است. ای اهل ایمان پاک بشوید. یعنی: این که گفتیم طاعت و عمل مثبت بر ایمان و بر نورانیت می‌افزاید، شرط اولش پاکی و تقواست. اگر انسان تقوا را کنار بگذارد یعنی در عین اینکه اهل طاعت است و عمل مثبتْ خوب انجام می‌دهد ولی در مورد عملهای منفی هم اهل خودداری نیست، مثلش مثل بیماری است که دستورهای مثبت طبیب را خوب به کار می بندد ولی پرهیزهایی را که او دستور می‌دهد به کار نمی‌بندد. اگر گفته فلان غذا و فلان دوا را بخور اما انگور و خربزه نخور، آن دواها و غذاها را می‌خورد ولی خربزه را هم به جای خودش حسابی می‌خورد. این، نتیجه نمی‌بخشد یا اگر نتیجه ببخشد، این نتیجه‌ها

---

۱. نحل / ۱۲۸.

یکدیگر را خنثی می‌کنند، یعنی این روی آن اثر منفی می‌گذارد و آن روی این، بالاخره آن نتیجه نهایی گرفته نمی‌شود. این است که «قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَکّیٰها» رستگار شد کسی که نفس را پاک و پاکیزه نگه داشت. لذا قبل از آنکه امر به ایمانِ طاعتی بکند، بعد از ایمان قلبی، اول دستور تقوا و طهارت و پاکی را می‌دهد، بعد امر می‌فرماید به ایمان طاعتی، یعنی طاعت رسول را به‌کار ببرید.

دو بهره از رحمت الهی

«یُؤْتِکُمْ کِفْلَیْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ» ایمان بعد از ایمان موجب می‌شود که شما دارای دو حظ و دو بهره از رحمت الهی بشوید. ایمان اول یک حظ و بهرهٔ مخصوص به خود به شما می‌رساند و ایمان دوم حظ و بهرهٔ جداگانه‌ای. «وَیَجْعَلْ لَکُمْ نوراً تَمْشونَ بِهِ» (این همان اثری است که گفتیم عمل روی ایمان می‌گذارد، روی قلب می‌گذارد که یک اصل مسلّم در قرآن مجید است) تا خدای متعال برای شما و در قلب شما نوری قرار بدهد، به شما روشنایی‌ای بدهد که در پرتو آن روشنایی راه بروید. البته مقصود راهِ در خیابان نیست؛ یعنی روش شما. این مثل این است که ما می‌گوییم «راه و روشی که فلانی در زندگی دارد»؛ مقصود آن قدم زدن در خیابان نیست که آیا قدمهایش را تند برمی‌دارد یا کند، یا خودش راکج می‌کند یا نمی‌کند؛ مقصود آن رفتاری است که در میان مردم و به طور کلی در زندگی دارد. یعنی طاعت حق و طاعت پیامبر حق به انسان یک روشنایی می‌دهد که رفتارش در زندگی در پرتو آن روشنایی باشد، که به این مضمون باز ما در قرآن داریم: «أَوَمَنْ کانَ مَیْتاً فَاَحْیَیْناهُ وَجَعَلْنا لَهُ نوراً یَمْشی بِهِ فِی النّاسِ کَمَنْ مَثَلُهُ فِی الظُّلُماتِ لَیْسَ بِخارِجٍ مِنْها»[۱] آیا آن که مرده

۱. انعام / ۱۲۲.

بود و ما او را زنده گردانیدیم و برای او نوری قرار دادیم که در میان مردم با آن نور راه می‌رود [مثَل او مانند کسی است که در تاریکیها قرار دارد و راهی به خارج ندارد؟]. «آن مرده‌ای که زنده کردیم» مقصود مردهٔ قبرستان نیست. سخن از مردهٔ قبرستان نیست که مرده‌ای از قبرستان زنده شده؛ صحبت از به اصطلاح مردهٔ اجتماع است، مردهٔ به صورتْ زنده، آن که در پرتو ایمان زنده شده است. یا در همین سورهٔ حدید، ما قبلاً خواندیم که «يَوْمَ يَقولُ الْمُنافِقونَ وَالْمُنافِقاتُ لِلَّذينَ آمَنُوا انْظُرونا نَقْتَبِسْ مِنْ نورِكُمْ قيلَ ارْجِعوا وَراءَكُمْ فَالْتَمِسوا نوراً» در قیامت مردان منافق و زنان منافق ـ چون آنجا حقایق آشکار می‌شود ـ وقتی که می‌بینند اهل ایمان در پرتو نور حرکت می‌کنند می‌گویند کمی مهلت بدهید که ما هم از نور شما اقتباس کنیم. خیال می‌کنند نورِ اقتباس کردنی و عاریه گرفتنی است. آنها جواب می‌دهند متأسفانه این نور عاریه‌ای نیست، باید برگردید به دنیا، این نور را از آنجا باید کسب کنید. «وَيَجْعَلْ لَكُمْ نوراً تَمْشونَ بِهِ» و قرار می‌دهد برای شما نوری که در پرتو آن نور رفتار کنید و راه بروید.

معنی غفران

«وَ يَغْفِرْ لَكُمْ». گفته‌ایم که مفهوم اصلی «غفران» پوشش یا به یک اعتبار «جبران» است. اصل مغفرت، اصلی است که شامل حال همه افراد انسان باید بشود؛ یعنی کسریها و نقصهایی که در وجود شما هست و بوده است خدای متعال روی آنها را می‌پوشاند، مثل شیئ شکسته‌ای که از نو آن را ترمیم کنند و مثل دیواری که یک خرابی پیدا کرده، بعد یک استاد بنّا می‌آید جایش را پر می‌کند و رویش را می‌پوشاند به گونه‌ای که مانند اول می‌شود. «وَ يَغْفِرْ لَكُمْ» که خلاصه‌اش این است: شما را مانند اول سالم و پاک می‌گردانیم. «وَ اللّٰهُ غَفورٌ» ذات مقدس پروردگار آمرزنده است، غفور است،

پوشاننده است «رَحیمٌ» مهربان است.

«لِئَلّا یَعْلَمَ اَهْلُ‌الْکِتابِ اَلّا یَقْدِرونَ عَلیٰ شَیْءٍ مِنْ فَضْلِ‌اللّٰهِ». این مطلبی که ما در این آیه خواندیم ـ گفتیم ـ مطلبی است که از آیات دیگر قرآن مجید هم استنباط می‌شود ولی خصوص این آیه گویا شأن نزول خاصی دارد که آیهٔ بعد روشن می‌کند و آن این است که قرآن مطلبی دارد در بارهٔ اهل کتاب، یهودیها و مسیحیهایی که در آن زمان بودند که آنها اگر به خاتم انبیاء ایمان بیاورند دارای دو اجر خواهند بود. قهری هم هست، باید هم دارای دو اجر باشند، برای اینکه آنها در ابتدا و در آن وقت وظیفه و تکلیفشان همین بوده، مثلاً به حضرت مسیح ایمان آوردند، چون ایمانشان ایمان صحیح بوده اجری داشتند، بعد که پیغمبر اکرم ظهور می‌فرماید و به ایشان ایمان می‌آورند این ایمان دومشان برای آنها اجر ثانوی ایجاد می‌کند. در آیه‌ای دارد که به اهل کتاب بگو که اگر ایمان بیاورند [دو اجر خواهند داشت.] این سؤال برایشان بود که آیا برای ما مزید اجری هست؟ قرآن فرمود: «اُولٰئِکَ یُؤْتَوْنَ اَجْرَهُمْ مَرَّتَیْنِ»[1] البته اینچنین است. این [موضوع] بعد مسأله‌ای به وجود آورده بود. آن اهل کتابی که مسلمان می‌شدند به مسلمین می‌گفتند ما بر شما برتری داریم برای اینکه ما مثل کسی هستیم که دو بار متولد شده باشد، دوبار تشریف ایمان پیدا کرده‌ایم: یک‌بار ایمان به پیغمبر خودمان، بار دیگر به پیغمبر اسلام، ولی شما چون مشرک بوده‌اید و ایمان آورده‌اید، یک بار وارد حوزهٔ ایمان شده‌اید؛ ما دارای دو اجر هستیم، شما صاحب یک اجر. این برای مسلمین سؤالی ایجاد کرده بود که آیا این فضیلتی است برای اهل کتاب نسبت به مسلمین اصلی یا نه؟

۱. قصص / ۵۴.

درجات و مراتب ایمان

قرآن جواب می‌دهد که شما از این نظر که دو بار وارد ایمان شده باشید (یک بار ایمان به پیغمبری، بعد به این پیغمبر) مانند آنها نیستید، ولی ایمان در جهت قوس صعودی و در جهت اعتلاء، خودش درجات و مراتب دارد. شما از ایمانی وارد ایمان دیگر بشوید و از ایمانی وارد ایمان دیگر ولی در طول ایمان؛ یعنی ایمان به پیغمبر آخرالزمان خودش یک امر صاحب درجات است. در واقع قرآن می‌خواهد بگوید شما می‌توانید اجر ده ایمان را پیدا کنید و اجر صد ایمان را پیدا کنید ولی به شرط اینکه این مراحل و مراتب ایمان را یکی بعد از دیگری طی کنید و به هر مرحله‌ای که بالا بروید، به فضلی و رحمتی جدید از پروردگار دست می‌یابید. پس، از این جهت ناراحت نباشید که ما در وضعی قرار گرفته‌ایم که فقط یک اجر و یک رحمت شامل حال ما می‌شود؛ بلکه شما درجات و مراحل و مراتب ایمان را طی کنید تا دائماً به فضلی بعد از فضلی و به رحمتی بعد از رحمتی برسید. این است که می‌فرماید: «لِئَلّا یَعْلَمَ اَهْلُ‌الْکِتابِ اَلّا یَقْدِرونَ عَلیٰ شَیْءٍ مِنْ فَضْلِ‌اللّٰهِ» تا اهل کتاب گمان نبرند (علم در اینجا به معنی زعم است)، اعتقاد [پیدا] نکنند و خیال نکنند ـ مخاطب خود پیغمبر اکرم است ـ که مؤمنین و مسلمانان، دیگر بر فضل و رحمت پروردگار دست نمی‌یابند، یعنی یک بار که ایمان آوردند کار تمام شده؛ بلکه بدانند که در جهت صعودی هر چه آنها بالا بروند باز جا دارد. «وَ اَنَّ الْفَضْلَ بِیَدِ اللّٰهِ» و اینکه فضل به دست خداست، به هر که بخواهد می‌دهد، و خدا صاحب فضل عظیم است.

□

امشب شب سیزدهم ماه مبارک رمضان است. ضمناً داریم نزدیک می‌شویم به شبهای احیاء از یک طرف و ایام مصیبت و شهادت امیرالمؤمنین علیه‌السلام از طرف دیگر. یک حادثه‌ای مربوط به امیرالمؤمنین

علی علیه‌السلام است که نقل کرده‌اند در روز سیزدهم ماه مبارک رمضان رخ داده است و آن این است که در روز سیزدهم ماه رمضان ـ و ظاهراً آن روز، روز جمعه بوده است ـ ایشان موعظه می‌کردند و خطبه می‌خواندند، برای مردم صحبت می‌کردند و مردم در مسجد نشسته بودند و از جمله کسانی که در مسجد نشسته بودند دو فرزند بزرگوارشان امام حسن و امام حسین علیهما‌السلام بودند. یکمرتبه وسط صحبت خطاب می‌کنند به امام حسن، می‌فرمایند فرزندم حسن! چند روز از این ماه گذشته است؟ عرض می‌کند پدر جان! سیزده روز (معلوم است که مطلبی را می‌خواهد بگوید، خودش بهتر از دیگران می‌داند چند روز گذشته است). باز به امام حسین می‌فرماید: فرزندم! چند روز از این ماه مانده است؟ پدر جان! هفده روز. آنگاه دستی به محاسن مبارکش می‌برد و می‌فرماید چیزی نمانده است که این محاسن به خون این سر خضاب بشود.

امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در این ماه مبارک رمضان به طور اشاره و کنایه وگاهی صریح ولی بدون اینکه جزئیات و خصوصیات و وقت [حادثهٔ شهادت خود] را دقیقاً تعیین بفرماید یک حالتی را نشان می‌داد که نگرانی کلی برای همه و در درجه اول برای خاندان ایشان به وجود آورده بود. و صلّی‌اللّه علی محمد و آله الطاهرین.

باسمک العظیم الاعظم الاجلّ الاکرم یا اللّه ....

پروردگارا عاقبت امر همهٔ ما ختم به خیر بفرما، دلهای ما به نور ایمان منوّر بگردان، ما را اهل طاعت خود قرار بده، توفیق تجنّب از معاصی به همهٔ ما [عنایت بفرما.]

۱ تفسیر سورهٔ حشـر

بسم الله الرحمن الرحیم

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

ما قَطَعْتُمْ مِنْ لینَةٍ اَوْ تَرَکْتُموها قائِمَةً عَلیٰ اُصولِها فَبِاِذْنِ اللّٰهِ وَ لِیُخْزِیَ الْفاسِقینَ. وَ ما اَفاءَ اللّٰهُ عَلیٰ رَسولِهِ مِنْهُمْ فَما اَوْجَفْتُمْ عَلَیْهِ مِنْ خَیْلٍ وَ لا رِکابٍ وَلٰکِنَّ اللّٰهَ یُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلیٰ مَنْ یَشاءُ وَ اللّٰهُ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ. ما اَفاءَ اللّٰهُ عَلیٰ رَسولِهِ مِنْ اَهْلِ الْقُریٰ فَلِلّٰهِ و لِلرَّسولِ وَ لِذِی الْقُرْبیٰ وَ الْیَتامیٰ وَ الْمَساکینِ وَ ابْنِ السَّبیلِ کَیْ لایَکونَ دولَةً بَیْنَ الْاَغْنِیاءِ مِنْکُمْ وَ ما آتیٰکُمُ الرَّسولُ فَخُذوهُ وَ ما نَهیٰکُمْ عَنْهُ فَانْتَهوا وَ اتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ شَدیدُ الْعِقابِ [1].

۱. حشر/۵ـ۷.

این آیات مربوط می‌شود به داستان بنی‌النضیر که جماعتی از یهود و ساکن اطراف مدینه بودند و در ابتدا هم‌پیمان شدند، پیمانی که پیغمبر اکرم با همه یهودیهایی که در مدینه بودند امضا کرد که اینها می‌توانند به شعائر دینی خودشان عمل کنند و با مسلمین به اصطلاح همزیستی داشته باشند به شرط اینکه با دشمنان مسلمین همکاری نکنند و اگر با خود مسلمین همکاری کنند از مزایای دیگری هم برخوردار خواهند بود، و بعد یهود خیانت کردند و حتی در جریانی تصمیم گرفتند که پیغمبر اکرم را بکشند و با منافقینی که در داخل مسلمین بودند همکاری و همدستی داشتند و بعد از این بود که پیغمبر اکرم تصمیم گرفت که اینها را بکلی از آنجا اخراج کند، و اساساً با بودن یهود در اطراف مدینه ـ و بلکه حتی در جزیرةالعرب ـ امکان اینکه اسلام بتواند به هدفهای خودش برسد نبود؛ نه صِرف اصلِ بودن یهود، بلکه بودن یهودیها بعلاوهٔ کارهای یهودیگری، چون آن کارهای یهودیگری از آنها جدا نمی‌شد.

مسلمین حرکت کردند، البته نه به یک صورت جنگی، و چون از مدینه تا قلعهٔ بنی‌النضیر فاصله‌ای نبود پیاده رفتند و تنها خود رسول اکرم بودند که بعضی گفته‌اند سوار بر یک شتر بودند و بعضی گفته‌اند سوار بر یک الاغ، و در حقیقت جنگی هم صورت نگرفت. البته مؤمنین رفتند برای تصرف قلاع آنها، و آنها بالأخره خودشان با دست خودشان قلعه‌ها و خانه‌های خودشان را خراب می‌کردند که به دست مسلمین نیفتد. برخورد مختصری هم میان آنها و مسلمین رخ داد. مقداری از درختهای خرمای آنها را مسلمین بریدند و قطع کردند. این امر، هم برای بعضی از مسلمین سؤال به وجود آورد و هم مورد اعتراض یهودیها واقع شد. یهودیها به پیغمبر اکرم گفتند شما که همیشه از فساد در زمین نهی می‌کنی! بریدن این نخلها خودش فساد در زمین است. بعضی از مسلمین هم، البته ذکر نشده است که حرفی زده و اعتراضی کرده

باشند، ولی برای آنها هم این کار مقداری گران آمده بود. آیه نازل شد و این عمل را امضا و تصحیح کرد. می‌فرماید: «ما قَطَعْتُمْ مِنْ لينَةٍ اَوْ تَرَكْتُموها قائِمَةً عَلىٰ اُصولِها فَبِاِذْنِ اللّٰهِ» آنچه از این درختهای خرما بریده‌اید و آنچه بجا گذاشته‌اید همه به اذن و رضای خدا بوده است؛ یعنی نه آن بریدنها و نه آن باقی گذاشتن‌ها هیچ کدام برخلاف رضای حق نبوده است. «وَلِيُخْزِيَ الْفاسِقينَ» و به این وسیله این فاسقها ـ که مقصود همین یهودیها هستند ـ خوار و ذلیل می‌شوند؛ [این کار] وسیله‌ای است برای خوار و ذلیل کردن آنها.

یک شبهه و پاسخ آن

بعدها یهودیها ـ مخصوصاً در عصر ما که دستگاههای تبلیغاتی خیلی وسیعی دارند ـ این موضوع را جزء مستمسکهای خودشان قرار داده‌اند که مسلمین آمدند و به امر پیغمبر درختهای خرما را قطع کردند و این فساد در زمین است. از این جهت است که من لازم می‌دانم که در اطراف این مطلب مقداری بحث کنیم.

این مطلب از دو جنبه باید بحث شود، یکی از جنبهٔ قرآنی که آیا این عمل با تعلیمات خود قرآن سازگار بوده است یا نبوده است؟ یعنی اصل تعلیمات قرآن و پیغمبر در این زمینه چه بوده است و آیا این یک عمل استثنایی و بر خلاف آن تعلیمات است یا نه؟ و دیگر از نظر کلی و به اصطلاح فلسفی و حقوقی، چون این مسأله‌ای است که حتی امروز هم در میان فلاسفه جدید مطرح است.

قرآن کریم مکرر در تعلیمات خودش این دستور را یادآوری کرده‌است که در جهاد و مبارزه با دشمن از عدالت خارج نشوید، مثل آیاتی که در ابتدای سورهٔ مائده هست؛ در دو آیه است. در یک آیه می‌فرماید:

«وَلايَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـانُ قَوْمٍ اَنْ صَدّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ اَنْ تَعْتَدوا وَ تَعاوَنوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوىٰ وَ لا تَعاوَنوا عَلَى الْاِثْمِ وَ الْعُدْوانِ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ شَديدُ الْعِقابِ» [۱] وادار نکند کینه و دشمنی قومی که شما را مانع شدند از ورود در مسجدالحرام [که از حد تجاوز کنید.] می‌دانیم که قریش به مسلمین فوق‌العاده بدی کردند. یکی از چیزهایی که سبب شده بود که کینهٔ قریش، شدید در دل مسلمین وارد شود عملی بود که در حدیبیّه انجام دادند که مسلمین تا دو فرسخی مکه رفتند و اینها مانع شدند. قرآن می‌فرماید دشمنی این قومی که شما را مانع شدند از مسجدالحرام ـ بعلاوهٔ هزار کار بد دیگری که کرده بودند؛ جنگ بدر و احد و خندق را اینها بپا کرده بودند ـ سبب نشود که شما از حد تجاوز کنید. بعد می‌فرماید که در کارهای نیک تعاون داشته باشید و در کارهای بد نه.

در آن آیهٔ دیگر می‌فرماید: «یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنوا کونوا قَوّامینَ لِلّٰهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ وَ لا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَـانُ قَوْمٍ عَلیٰ اَلّا تَعْدِلوا اِعْدِلوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْویٰ» [۲] ای اهل ایمان برای خدا قیام کنید، همیشه به عدالت گواهی بدهید، هرگز دشمنی یک قوم شما را وادار نکند بر اینکه عدالت نکنید (یعنی با دشمن خودتان هم به عدالت رفتار کنید)، به عدالت عمل کنید که عدالت به تقوا و پرهیزکاری نزدیکتر است.

در آیهٔ ۱۹۰ سورهٔ بقره می‌فرماید: «وَ قاتِلوا فی سَبیلِ اللّٰهِ الَّذینَ یُقاتِلونَکُمْ وَ لا تَعْتَدوا اِنَّ اللّٰهَ لا یُحِبُّ الْمُعْتَدین» در راه خدا بجنگید با کسانی که با شما می‌جنگند ولی در جنگ هم اعتداء (یعنی از حد گذشتن) نکنید، از حد لازم نگذرید؛ خداوند معتدین و متجاوزین را دوست نمی‌دارد.

---

۱. مائده/۲.

۲. مائده/۸.

در این موارد نیز همه گفته‌اند که مقصود این است: وقتی که با دشمن روبرو می‌شوید فقط با سرباز که در میدان جنگ با شما روبرو شده است بجنگید، اما آن که سرباز نیست، مثلاً کسی که در خانه خودش نشسته است، پیرمردها، زنها، بچه‌ها، به اینها کاری نداشته باشید، و مخصوصاً کارهایی را که اسمش «افساد در زمین» است پیغمبر اکرم نهی می‌فرمود،صریح هم نهی می‌فرمود. وقتی که قومی را [به جنگ] می‌فرستاد تعبیراتی می‌کرد، می‌فرمود درختی را در جایی قطع نکنید، پیرمردی را نکشید، آب را به روی مردم نبندید و امثال این کارها. اینها اصل تعلیمات اسلامی است.

ولی یک مطلب دیگر در اینجا هست و آن این است: گاهی این کارها صورت می‌گیرد فقط به دلیل حقد و عداوت و کینه‌ای که افراد با دیگران دارند، یعنی یک کارهای صرفاً احساساتی. شک ندارد که اینها ممنوع است. ولی یک وقت هست که هدفهای مشروع جنگی متوقف بر عملی است؛ اینجا چطور؟ من ابتدا مسأله‌ای را که حادتر از همه است و در فقه مطرح است ذکر می‌کنم تا تکلیف بقیه روشن شود.

مسأله تترّس کافر به مسلم

فقها مسأله‌ای در فقه در کتاب «جهاد» طرح کرده‌اند به نام مسألهٔ «تترّس کافر به مسلم» (تترّس از مادهٔ «تُرس» است و تُرس یعنی سپر) که اگر در جنگ، دشمن، مسلمانی را سپر خودش قرار بدهد تکلیف چیست؟ حال یا فردی از کفار فردی را سپر قرار بدهد [یا گروهی از کفار گروهی را سپر قرار بدهند،] ولی آنها بالاترش را عنوان کرده‌اند که دشمن گروهی را سپر قرار بدهد. مثلاً دشمن عده‌ای مسلمان بی‌گناه را اسیر می‌کند (و این خیلی معمول هم هست)، بعد همان اسرا را در مقدّم لشگر خودش قرار می‌دهد و سربازش پشت سر این اسرا جلو می‌آید، برای اینکه اگر آن طرف بخواهد بزند باید

اول افراد خودش را بزند. این مسأله را فقها طرح کرده‌اند که اگر ما دیدیم دشمن هجوم آورده و گروهی مسلمان بی‌گناه را سپر خودش قرار داده است، امر ما دایر است میان یکی از دو کار: یا این عده بی‌گناه را بکشیم تا بتوانیم جلو هجوم دشمن را بگیریم و یا اینکه به خاطر این بی‌گناه‌ها دست از مبارزه برداریم، تسلیم دشمن باشیم که دشمن چه می‌کند. می‌گویند اینجا برای شما جایز است که همین بی‌گناه‌ها را به دست خودتان بکشید (البته آنها شهیدند در راه خدا) برای اینکه جلو پیشروی دشمن را بگیرید، زیرا اگر این کار را نکنید، بعد دشمن می‌آید بیشتر از آنها را می‌کشد، همانها را می‌کشد بعلاوهٔ یک عده افراد دیگر. پس امر دایر است میان اهم و مهم که ما خون این عده بی‌گناه را اینجا حفظ کنیم ولی در ازای آن خون عدهٔ بیشتری بی‌گناه را هدر بدهیم یا این عده بی‌گناه را با دست خودمان سر بِبُریم برای اینکه جلو خونهای دیگر گرفته شود؟ فقه اجازه می‌دهد، می‌گوید این کار را بکنید.

تضاد میان عاطفه و عقل

حال منطق و عقل در اینجا چه می‌گوید؟ آیا عقل می‌گوید بی‌گناه‌ها را نباید کشت به هر قیمتی که تمام می‌شود؟ یا عقل می‌گوید بی‌گناه را بی‌جهت نباید کشت و گاهی بی‌گناه با جهت کشته می‌شود و باید هم کشته شود، مثل خودِ رفتن سرباز به میدان جنگ که بالاخره کشته خواهد شد؛ یعنی اینجا تضاد است میان عاطفه و عقل. خیلی جاها میان عاطفه و عقل تضاد واقع می‌شود. یک کار را عقل می‌گوید بکن، عاطفه می‌گوید نکن. آن که محکومِ عاطفه است نمی‌کند و آن که محکومِ حکم عقل است می‌کند، نظیر همین مثالهای معروف که بچه‌ای احتیاج دارد به یک عمل جراحی، اگر به مادر که خیلی اهل عاطفه است بگویی، بچه را می‌کِشد بغل خودش، می‌گوید من

حاضر نیستم مثلاً شکم او را باز کنند یا دست او را احیاناً بِبُرند. عاطفه‌اش به او اجازه نمی‌دهد. ولی عقل چه می‌گوید؟ همان مادر اگر فکر قویتری داشته باشد، چنانچه از گفته پزشک یقین پیدا کرد که بریدن دست این بچه یگانه راه نجات اوست، می‌گوید این‌کار را بکن. خود بچه چطور؟ او که محال است تسلیم بشود. مولوی این مثال را به حجامت ذکر می‌کند یعنی خود بچه را با مادر مقایسه می‌کند، می‌گوید:

طفل می‌لرزد به نیش احتجام　　　مادر مشفق در این غم شادکام

همهٔ جراحیهایی که در دنیا می‌شود همین‌طور است. دندان که فاسد می‌شود انسان آن را با کمال تأسف می‌کِشد اما متأسف است که چرا فاسد شده که حالا باید کَند و دور انداخت. ولی بعد از اینکه فاسد شده، دیگر آدم عاقل نمی‌گوید فاسد را باید نگه داشت. فاسد اگر باشد سالمها را هم فاسد می‌کند. این یک مطلب.

مصداق افساد در زمین

مثل مسألهٔ تترّس اسمش فساد در زمین نیست. اگر هدف، صحیح نیست اصل کار غلط است. اما اگر هدف صحیح است، به خاطر هدف صحیح [با ترجیح اهم بر مهم] کاری را انجام دادن فساد نیست. فساد، کارهای کینه‌توزی است، یعنی کارهایی که هیچ ربطی به این قضیه ندارد. فرض کنید پیرمردی در یک گوشه‌ای هست؛ این اثری در کار جنگ ندارد. آن‌که اسلام می‌گوید: «قاتِلوا فی سَبیلِ‌اللهِ الَّذینَ یُقاتِلونَکُمْ وَ لا تَعْتَدوا» [لا تَعْتَدوا] یعنی کارهایی که تأثیر در تاکتیکهای هدفی ندارد و فقط ناشی از عقده و احساسات و کینه‌توزی است [انجام ندهید.] بر اساس کینه‌توزی هیچ‌کاری نباید کرد. دشمن را هم نباید بر اساس کینه‌توزی کشت؛ دشمن را هم باید به خاطر ایمان به هدف کشت نه به خاطر کینه‌توزی. هر کاری که صرفاً به

خاطر کینه‌توزی باشد (انسانی را مجروح کردن تا چه رسد به انسانی را کشتن، خانه‌ای را خراب کردن، درختی را قطع کردن) جایز نیست. ولی اگر اصل کاری مشروع است و رسیدن به یک هدف بزرگتر متوقف بر چنین کاری هست البته باید این کار را کرد. از جمله این است: آیا خراب کردن حصنها و باروهای دشمن جایز است یا جایز نیست؟ اگر حمله به دشمن جایز نیست که هیچ چیزش جایز نیست، اما اگر دشمن دشمنی است که حتماً باید سرزمینش را گرفت و تسخیر کرد البته خراب کردن بارویش هم درست است؛ خراب می‌کنیم بعد بهترش را درست می‌کنیم. اگر واقعاً در یک جا این کار جزء تاکتیک جنگی قرار بگیرد، برای خراب کردن روحیهٔ دشمن، برای ارعاب دشمن که مقاومت نکند و بعد کشتارْ کمتر صورت بگیرد [این کار جایز است.] یهودی‌ای که جانش به مالش بسته است، همین قدر که ببیند مالش مورد هجوم قرار گرفت زود روحیه‌اش را می‌بازد.

این است که قرآن می‌فرماید: «ما قَطَعْتُمْ مِنْ لينَةٍ اَوْ تَرَكْتُموها قائِمَةً عَلىٰ اُصولِها فَبِاِذْنِ اللّٰهِ وَ لِيُخْزِيَ الْفاسِقينَ». این «وَ لِيُخْزِيَ الْفاسِقينَ» اشاره به آن تأثیر روانی این کار است، یعنی این کار روح اینها را مخذول و منکوب می‌کند و برای این هدف لازم است. چهار تا درخت است، بریده می‌شود، بعد هم به جایش درخت کاشته می‌شود.

پس این منافات ندارد با آن اصلی که هر عقلی می‌گوید، و خود قرآن هم افساد در زمین را شدید تخطئه می‌کند: «وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيا وَ يُشْهِدُ اللّٰهَ عَلىٰ ما في قَلْبِهِ وَ هُوَ اَلَدُّ الْخِصامِ. وَ اِذا تَوَلّىٰ سَعىٰ فِي الْاَرْضِ لِيُفْسِدَ فيها وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ»[1] بعضی از مردم اشخاصی هستند که زبانشان خیلی چرب و نرم است، به زبانشان تو را به شگفت می‌آورند و

---

۱. بقره / ۲۰۴ و ۲۰۵.

تو از این خوش‌زبانی‌های اینها تعجب می‌کنی، اما دل اینها: سخت‌ترین دشمنهای تو همینها هستند. همین‌قدر که از پیش تو می‌روند، همهٔ سعیشان این است که در زمین فساد کنند و کشتها را از بین ببرند؛ هر جا ببینند زراعت و کشتی هست، باغی هست، درختی هست، اینها را به کلی از بین ببرند، نسل را (انسانها را) از بین ببرند. اینها چیزهایی است که خود قرآن به‌شدت تخطئه می‌کند ولی در عین حال قرآن ـ نه به خاطر احساسات و کینه‌توزی، بلکه در مواردی که رسیدن به هدف انسانی و مشروع و الهی متوقف بر آن است ـ نه تنها کشتن کافر را اجازه می‌دهد، کشتن انسان مسلمان را هم اجازه می‌دهد تا چه رسد به خراب کردن یک بارو و چه رسد به کندن چند درخت. پس این دو مسأله نباید با یکدیگر اشتباه شود. از این آیه می‌گذریم.

فَیء و غنیمت

« وَ ما اَفاءَ اللّٰهُ عَلیٰ رَسولِهِ مِنْهُمْ ». در اسلام از نظر مالی یک «فَیء» داریم و یک «غنیمت»؛ یعنی مالهایی که از چنگال دشمن بیرون آورده می‌شود بعضی نام «غنیمت» دارد و یک حکم دارد و بعضی نام «فَیء» دارد و حکم دیگری دارد. غنیمت عبارت است از آنچه که در میدان جنگ به دست سربازان می‌افتد و به وسیله جنگ گرفته می‌شود. هر چیزی که به وسیله جنگ و به تعبیر قرآن با یورش با اسب و شتر ـ یعنی آنجا که رسماً حمله، حمله جنگی است ـ و با زور شمشیر گرفته می‌شود آن را «غنیمت» می‌گویند. غنائم جنگی از نظر اسلام به پنج قسمت تقسیم می‌شود؛ چهار قسمت میان سربازها ـ همانهایی که در جنگ شرکت داشته‌اند ـ تقسیم می‌شود و یک قسمت اختصاص به پیغمبر پیدا می‌کند که خمس است و مصرفش همان مصرف خمسی است که ما می‌دانیم (وَاعْلَموا انَّما غَنِمْتُمْ مِنْ

شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ و لِلرَّسولِ و لِذِی‌الْقُرْبیٰ)[۱].

و اما فیء. فیء عبارت است از اموالی که از کافر حربی به دست می‌آید ولی بدون آنکه زور شمشیر در کار باشد؛ یعنی دشمن به شکل دیگری، مثلاً به واسطهٔ رعب و ترسش، از آنجا رفته است. این را اصطلاحاً «فیء» می‌گویند. در فیء، سربازان شرکت ندارند و در واقع ـ به تعبیری که بعد عرض می‌کنیم که خود قرآن تا آخر سوره این موضوع را بیان کرده ـ به یک معنا به همهٔ مسلمین تعلق می‌گیرد؛ چگونه؟ اولاً اینجا کلمهٔ «فیء» تعبیر فوق‌العاده‌ای است. فیء یعنی رجوع. چیزی که رفته و بازگشته، حالت بازگشتنش را «فیء» می‌گویند. سایه را تا وقتی که آفتاب رو به بلندی است (تا ظهر) که به تدریج سایه کوچک می‌شود، «ظل» می‌گویند، از آن به بعد که باز سایه برمی‌گردد و رو به درازی می‌رود آن را «فیء» می‌گویند. قرآن مالی را که از کافر حربی گرفته می‌شود اسمش را می‌گذارد «فیء» یعنی آن که به جای اصلی خودش برگشته است؛ یعنی او را غاصب می‌شمارد.

با فلسفهٔ قرآن مطلب کامل و روشن است؛ چون هرچه هست از آنِ خداست، همه چیز مال خداست و خدا در این عالم بشر را برای مقصدی خلق کرده است که آن مقصد توحید است و استفاده از سفرهٔ الهی آن قدر برای انسان جایز است که با هدف صاحب اصلی موافق و هماهنگ باشد. از نظر اسلام کسی که کافر بالله‌العظیم است مالک حقیقی نیست؛ در واقع آنچه را که می‌خورد مثل کسی است که از نظر قانونی مال غصبی را دارد می‌خورد. این مال وقتی که به مسلم برمی‌گردد «فیء» است.

۱. انفال / ۴۱.

دو تعبیر مشابه

اینجا من دو تعبیر دارم، یکی از قرآن یکی از حدیث؛ خیلی جالب است! این تعبیر (فیء) از قرآن و راجع به مال است، یک تعبیر هم از حدیث راجع به علم داریم. آن تعبیرِ راجع به علم خیلی عجیب است! جملهٔ معروفی است که پیغمبراکرم فرموده و مکرر از ایشان روایت شده و از امیرالمؤمنین با تعبیرات مختلف مکرر روایت شده، که خلاصهٔ همه آنها این است: «اَلْحِکْمَةُ ضالَّةُ الْـمُؤْمِنِ یَأْخُذُها اَیْنَما وَجَدَها» حکمت ـ یعنی علم، علمی که محکم باشد، یعنی علمی که تخیل و واهی نباشد، حقیقت و مطابق با واقع باشد، علمِ درست ـ گمشدهٔ مؤمن است. مؤمن هر جا که حکمت را پیدا کند گمشدهٔ خود را پیدا کرده «وَ لَوْ عِنْدَ مُشْرِکٍ» ولو نزد یک مشرک. «گمشده» یعنی چیزی که مال من بوده و از دستم رفته است. انسان وقتی چیزی مال خودش باشد و از دستش رفته باشد و بعد جای دیگر آن را ببیند دیگر معطّل نمی‌شود، فوراً می‌گیرد. «فَهُوَ اَحَقُّ بِها». اینجا رابطهٔ دین و علم [بیان شده است.] امروز بحثی هست ـ فرنگیها طرح کرده‌اند ـ که دین و علم با یکدیگر تضاد دارند. پیغمبر درست عکس مطلب را می‌گوید که ایمان و علم با یکدیگر آنچنان به اصطلاح همخانگی دارند که اگر حکمت در غیر خانهٔ ایمان باشد در خانهٔ خودش نیست:

ای برادر بر تو حکمت عاریه است
همچو نخّاسی که دستش جاریه است

می‌خواهد بگوید حکمت و علم اگر در جایی که ایمان نیست وجود داشته باشد، در جای خودش نیست، آنجا عاریه است؛ خانه حکمت آنجاست که ایمان باشد. پس ایمان و علم این‌قدر با یکدیگر توأم هستند.

این تعبیر راجع به علم، آن تعبیر هم راجع به مال. در باب علم می‌فرماید: «اَلْحِکْمَةُ ضالَّةُ الْمُؤْمِنِ»، در باب مال می‌فرماید: «ما اَفاءَ اللّٰهُ عَلیٰ

رَسولِهِ» آن که خدا برگرداند به پیغمبر؛ یعنی اساساً بودنش در آنجا بی‌اساس بود.

ریشۀ «حقوق بشر»

[اخیراً] به نام «حقوق بشر» حرفهای مفت بی‌اساسی ـ که درست فکر نکرده‌اند ـ می‌گویند که بشر فی‌حد ذاته قطع نظر از دین و مذهب حقوقی دارد. (اینجا باید گفت خدا پدر مارکسیستها را بیامرزد که آنها این حرفها را به کلی نفی کرده‌اند.) می‌گوییم منشأ این حقوق چیست؟ چرا بشر چنین حقوقی دارد؟ این حقوق را چه کسی قرار داده و از کجاست؟ چرا بشر چنین حقوقی دارد و اسب این حقوق را ندارد؟ آیا طرحی در عالم هست که چه برای چیست؟ یعنی آیا در باطن عالم یک پیوستگی در کار است و آن این است که اگر انسانی در عالم خلق شده و مواهبی به نام محصول، زراعت، میوه، پوشیدنیها و خوردنیها در عالم هست، اینها برای انسان خلق شده؟ حرف درستی است. بعد می‌گوییم این عالم، این دستگاهی که دارد این امور مورد استفاده را تحویل بشر می‌دهد، این رودخانه‌ها، این جنگلها، این میوه‌ها، این زمینهای پر استعداد، این آب و هوا، این عالم خلقت اینها را برای یک نفر نیافریده، برای یک طبقه هم نیافریده، برای همه آفریده. حرف درستی است (وَالْاَرْضَ وَضَعَها لِلْاَنام[1] زمین را برای همۀ مردم قرار داد). ولی اساس حرف تو این است که اصلاً پیدایش زمین به علت یک تصادف بود، پیدایش حیات در روی زمین هم به علت یک تصادف دیگر بود، انسان هم در اثر یک تنازع بقای خونین به وجود آمد؛ در اثر جنگهای بیرحمانه‌ای که نسلهای حیوانات با یکدیگر کردند، یکی از نسلها شده انسان. یکدیگر را

۱.رحمن / ۱۰ .

خورده‌اند و به حقوق یکدیگر تجاوز کرده‌اند، مثل میلیونها کرمی که در یک حوض بوده‌اند، کرمهای بزرگتر کوچکترها را خورده‌اند؛ خوردند و خوردند تا آخر یک کرم بزرگ باقی ماند. آنوقت انسانی که طبق فلسفهٔ تو این‌جور در روی زمین به وجود آمده، به اینجا که رسیده یکمرتبه صاحب حق شد؟ از کجا صاحب حق شد؟ اصلاً حق بشریت دیگر معنی ندارد.

اما اگر حق معنی دارد ـ که واقعاً هم معنی دارد ـ این بر اساس اصل علت غایی است یعنی این رابطه که «این اشیاء برای انسان آفریده شده است». پس انسان هم برای یک حقیقت عالیتر و متعالی‌تر آفریده شده است. وقتی که انسان برای یک حقیقت عالیتر و متعالی‌تر آفریده شده است، آن حقیقت از انسان مقدستر است. انسان قداست خودش را به اعتبار انسانیت کسب می‌کند. ما همیشه این حرف را گفته‌ایم؛ وقتی که شما می‌گویید انسان شرافت دارد، می‌گوییم کدام انسان؟ انسان زیست‌شناسی؟ از نظر زیست‌شناسی که جانی‌ترین انسانها با شریف‌ترین انسانها فرق نمی‌کند. مثال از مسلمانها نمی‌آوریم. از نظر زیست‌شناسی موسی چومبه با لومومبا هیچ فرق نمی‌کند، هیچ شرافتی آقای لومومبا بر آقای موسی چومبه ندارد، یعنی نمی‌شود گفت [چون] مثلاً گروه خون این از گروه خون او بهتر است یا شکل این از شکل او زیباتر است [این بر او شرافت دارد.] این که ملاکش نیست؛ ملاک مسائل دیگری است که شما آنها را «معیارهای انسانیت» می‌نامید. پس انسانیت مافوق انسان است، یعنی هر انسانی انسان بالقوه است، و انسان بالفعل آن است که آن ارزشهای انسانی در او رشد و کمال پیدا کرده است. پس هدفْ آن ارزشهای متعالی انسانی است. این است که انسان فدای ایمان می‌شود، فدای اخلاق می‌شود و فدای ارزشهای انسانی می‌شود.

بنابراین در زمینهٔ امر خدا و ارادهٔ خدا ـ که امر خدا و ارادهٔ خدا هم

چیزی جز سعادت بشریت نیست ـ دیگر حقی در مقابل آن پیدا نمی‌شود که کسی بگوید من به دلیل اینکه فقط یک انسان زیست‌شناسی هستم و یک سر و دو گوش دارم حقی دارم و این حق من به هیچ وسیله‌ای قابل سلب نیست. خیر، چنین چیزی نیست، حق مال تو نیست، مال انسانیت است. تو تا در مسیر انسانیت باشی ذیحق هستی، از این مسیر که خارج شدی حقی به هیچ چیز نداری حتی به جان خودت. این است که قرآن می‌گوید: «ما اَفاءَ اللّٰهُ عَلیٰ رَسولِهِ» آنچه را که خدا برگرداند؛ یعنی بی‌جهت پیش اینها بود. اصلاً مالکیت برایشان قائل نیست، با کمال صراحت.

فیء به عموم مسلمین تعلق دارد

اینجا چون قانون را برای مسلمین بیان می‌کند بعد می‌فرماید: «فَما اَوْجَفْتُمْ عَلَیْهِ مِنْ خَیْلٍ وَ لا رِکابٍ» در اینجا اسب و شتری بر اینها نتاختید، یعنی چون جنگ نبوده غنیمت نیست «وَ لٰکِنَّ اللّٰهَ یُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلیٰ مَنْ یَشاءُ وَ اللّٰهُ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ» لکن خدا پیامبرانش را بر هر کس که بخواهد مسلط می‌کند و خدا بر هر چیزی قادر است. در آیهٔ اول با جملهٔ «فَما اَوْجَفْتُمْ عَلَیْهِ مِنْ خَیْلٍ وَ لا رِکابٍ» به مسلمین گفت پس اینجا مسأله، مسألهٔ غنیمت نیست که به همان خصوص سربازها تعلق داشته باشد.

«ما اَفاءَ اللّٰهُ عَلیٰ رَسولِهِ مِنْ اَهْلِ الْقُریٰ فَلِلّٰهِ» آنچه که خدا فیء کرد از اهل قراء، تعلق دارد به الله. البته معلوم است که الله مصرف کننده نیست؛ یعنی فی‌سبیل الله. «لِلّٰه» اینجا یعنی در راه خدا باید مصرف شود، به عنوان فی‌سبیل‌الله باید مصرف شود. به اصطلاح عنوان خاص است. «وَلِلرَّسولِ» و برای پیغمبر، یعنی باز قسمتی از این اختصاص به پیغمبر پیدا می‌کند که پیغمبر بر اساس آنچه که خودش صلاح می‌داند ـ یعنی صلاحدید شخصی پیغمبر ـ در هر موردی که بخواهد، مصرف می‌کند. «وَ لِذِی‌الْقُرْبیٰ» و برای

ذوی‌القربی.

در اینجا حتی اهل تسنن هم اعتراف دارند که مقصود از «ذوی‌القربی» ذوی‌القربای پیغمبر است، یعنی کسانی که صدقات بر آنها حرام است. به دلیل اینکه صدقات بر آنها حرام است از اینجا می‌توانند استفاده کنند. «وَ الْیَتامیٰ وَ الْمَساکینِ وَ ابْنِ السَّبیلِ» و برای یتیمها و مسکینها و ابن‌السبیل‌ها. سپس جمله‌ای است که بعد تفسیر می‌کنم. آنگاه می‌فرماید: «لِلْفُقَراءِ الْمُهاجِرینَ الَّذینَ اُخْرِجوا مِنْ دِیارِهِمْ» برای فقرای مهاجری که از شهرهایشان خارج شدند. بعد می‌فرماید: «وَالَّذینَ تَبَوَّءُو الدّارَ وَ الْایمانَ مِنْ قَبْلِهِمْ» و حتی برای انصار که چنین و چنان بودند. بعد می‌فرماید: «وَالَّذینَ جاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ» و برای کسانی که بعد از این مهاجرین و انصار تا دامنه قیامت بیایند. پس معنایش این است که در نهایت امر، مورد مصرف فیء، عموم مسلمین هستند.

لزوم گردش پول در میان همهٔ مردم

حال چرا فیء به یتامیٰ و مساکین و ابن السبیل و این فقرا و دیگران برسد؟ اینجا قرآن تعلیلی کرده که از این تعلیل یک اصل کلی برای جاهای دیگر استفاده کرده‌اند: «کَیْ لایَکونَ دولَةً بَیْنَ الْاَغْنِیاءِ مِنْکُمْ» برای اینکه این مال و ثروت، چیزی نباشد که فقط در میان اغنیای شما گردش کند؛ یعنی فلسفهٔ این حکم این است که پول و ثروت در میان همهٔ طبقات پخش شود و اختصاص به یک طبقهٔ معین نداشته باشد که فقط در میان آنها در یک مدار بسته گردش کند، در مدار بازی باشد که همه مردم را شامل شود. کلمهٔ «دُولَة» و «دَوْلَة» هر دو در زبان عرب استعمال می‌شود، هر دو هم به اعتبار تداول یعنی دست به دست شدن است. دولت را هم «دولت» می‌گویند چون دست به دست می‌شود یعنی برای یک نفر یا برای یک عده باقی نمی‌ماند،

اینها می‌روند عدهٔ دیگر می‌آیند، آن عده می‌روند باز عده دیگر می‌آیند. از آن جهت که به اصطلاح یک «حالت» است به آن می‌گویند «دَولة» ولی آن چیزی که دست به دست می‌شود مثل خود پست یا پول را می‌گویند «دُولة». حال قرآن می‌گوید این پول که دست به دست می‌شود نباید در یک مدار محدود که مدار اغنیاست دست به دست شود، باید در مدار عموم دست به دست شود؛ چون پول به هر حال در گردش و حرکت است، نمی‌تواند در یک جا بماند، ولی اینکه پول نمی‌تواند در یک جا بماند دو جور است: یک وقت هست فقط در میان یک طبقه و در یک مدار محدود گردش می‌کند، و یک وقت هست در یک مدار نامحدود گردش می‌کند؛ که از این جمله این نظریهٔ اسلام استنباط شده است که نظر اسلام در باب ثروت این است که در یک مدار محدود گردش نکند بلکه در یک مدار نامحدود یعنی در دست همه مردم [گردش کند.] بهترین مثل آن چرخ و فلک است. چرخ و فلک همیشه در حال گردش است، یعنی آن که در آن رأس قرار گرفته می‌آید پایین و در آن پایین‌ترین نقطه، و آن که در نقطه پایین بوده می‌رود بالا؛ دومرتبه همین‌طور گردش می‌کند، به یک حال باقی نمی‌ماند. قرآن حرفش این است که پول باید در میان همه مردم بگردد نه در میان یک طبقهٔ معین.

«وَ ما اٰتیٰکُمُ الرَّسولُ فَخُذوهُ وَ ما نَهیٰکُمْ عَنْهُ فَانْتَهوا وَ اتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللهَ شَدیدُ الْعِقاب» آنچه را که پیامبر به شما می‌دهد بگیرید و آنچه را که از آن نهی می‌کند باز بایستید؛ یعنی اوامر و نواهی پیغمبر باید معیار و ملاک قانون در میان شما باشد؛ و از خدا بترسید که خداوند شدیدالعقاب است.

در گذشته خواندیم که «ما اَفاءَ اللّٰهُ عَلیٰ رَسولِهِ مِنْ اَهْلِ الْقُریٰ فَلِلّٰهِ و لِلرَّسولِ وَ لِذِی الْقُرْبیٰ وَ الْیَتامیٰ وَ الْمَساکینِ وَ ابْنِ‌السَّبیلِ» یعنی آنها را به عنوان موارد مصرف [فیء] معین فرمود، ولی باز تکرار می‌شود: «لِلْفُقَراءِ الْمُهاجِرینَ». مفسرین همه گفته‌اند اینها توضیح همان قسمتهای قبل است.

مثلاً وقتی می‌فرماید: «لِلّٰه» برای خدا، باید مصرفش معلوم شود؛ مقصود فی‌سبیل‌الله است. آن «فی سبیل‌الله» چه کسانی هستند؟ برای فقرای مهاجرین که از شهر و دیارشان اخراج و از اموالشان [دور] شدند «يَبْتَغونَ فَضْلاً مِنَ اللّٰهِ وَ رِضْواناً» و اکنون که در مدینه هستند طالب فضل الهی‌اند یعنی دنبال کار و کسب می‌روند از نظر دنیا، و طالب رضای حق هستند از نظر آخرت «وَيَنْصُرونَ اللّٰهَ وَ رَسولَه» خدا و پیامبرش را یاری می‌دهند، کمک و سرباز اسلام‌اند «اُولئِکَ هُمُ الصّادِقون»[1] اینها مردمی هستند صادق و راستین، راست گفتار و راست کردار. آیا باز فقط به مهاجرین اختصاص دارد، [مورد] مصرفْ مهاجرین‌اند؟ «وَالَّذينَ تَبَوَّءُو الدّارَ وَ الْايمانَ مِنْ قَبْلِهِمْ» و آنان که خانهٔ گِل و خانهٔ ایمان و دل را قبلاً برای مهاجرین آماده کردند [، یعنی انصار.]

صحنهٔ بی‌نظیر در تاریخ اسلامی

جملهٔ عجیبی است! مهاجرین مردمی بودند که اکثرشان در مکه بودند؛ مردمی بودند که از خانه و دار و دیارشان خارج و از زن و بچه جدا شدند و تنها [به سوی مدینه حرکت کردند،] به اصطلاح ایمان خودشان را برداشتند و فرار کردند و به مدینه آمدند. صِفْرُ الْيَد بودند و چیزی نداشتند. مسلمین مدینه که آنها را «انصار» می‌گویند برادران مهاجرشان را با آغوش باز پذیرفتند و این جهت ـ همین طوری که گفته‌اند ـ صحنهٔ بی‌نظیری در تاریخ اسلامی است. احتیاج پیدا نشد به اینکه پیغمبر بخواهد مثلاً به زور مهاجرین را در خانه‌ها تقسیم کند. نوشته‌اند که داوطلب آنقدر زیاد بود که گاهی سر یک نفر مهاجر دعوا می‌کردند. بعلاوه قرآن می‌گوید نه اینکه اینها (انصار)

---

۱. حشر / ۸.

چون خیلی دارا بودند چنین می‌کردند (مثلاً انسان در خانه‌اش ده اتاق دارد، شش اتاق را اشغال کرده، چهار اتاق خالی دارد، یکی از آنها را به دیگری می‌دهد)، نه اینکه ثروت زیادی داشتند و این امکانات را در اختیار مهاجرین قرار می‌دادند، بلکه با اینکه امکاناتشان اجازه نمی‌داد، ایثار می کردند؛ پذیرشِ با ایثار بود. تعبیر قرآن عجیب است! «وَالَّذینَ تَبَوَّءُو الدّارَ» آنان که خانه را قبلاً آماده کردند «وَالْایمانَ» و خانهٔ ایمان را آماده کرده بودند (خانهٔ دل را هم آماده کرده بودند) «مِنْ قَبْلِهِمْ» قبل از اینکه مهاجرین بیایند اینها آغوش خودشان را برای آمدن آنها باز کرده بودند «یُحِبّونَ مَنْ هاجَرَ اِلَیْهِمْ» (این دیگر گواهی دادن خود قرآن است) دوست می‌دارند مهاجرین را، دوست می‌دارند کسانی را که به سوی اینها مهاجرت می‌کنند.

در همین قضیهٔ بنی‌النضیر، پیغمبر اکرم به آنها فرمود هر خانواده‌ای از شما به اندازهٔ بار یک شتر [از اموال یهودیان] حمل کند، هر چه می‌خواهد برای خودش ببرد، بقایا ماند. وقتی خواستند بقایا را ـ که همان فیء بود ـ تقسیم کنند پیغمبر اکرم رو کرد به انصار و فرمود یکی از دو کار را بکنید: یا در این فیء سهیم باشید ولی ثروت خودتان را با برادران مهاجرتان تقسیم کنید و یا اینکه ثروت شما مال شما باشد و این فیء اختصاص به مهاجرین داشته باشد. گفتند یا رسول‌الله نه این و نه آن، ما ثروتمان را با برادران مهاجرمان تقسیم می کنیم و این فیء را هم به آنها می‌دهیم؛ هر دو. ولی پیغمبر اکرم فرمود نه، پس همین فیء اختصاص به مهاجرین داشته باشد. فقط سه نفر از انصار را که خیلی فقیر بودند شریک کرد. اینکه پیغمبر اکرم فیء را به مهاجرین داد، برای بعضی این سؤال پیدا شده که شاید فیء اختصاص به مهاجرین دارد. ولی همه مفسرین این مطلب را رد کرده‌اند، گفته‌اند فیء اختصاص به کسی ندارد؛ فیء ـ همان‌طور که خود قرآن گفته است ـ مال همه است ولی پیغمبر به حسب نیاز و مصلحت آن وقت، چون

مهاجرین فقیر بودند به مهاجرین داد و لهذا به سه نفر از انصار هم داد چون محتاج بودند، نه اینکه واقعاً [مورد] مصرفش منحصراً مهاجرین هستند.

ایثار «انصار»

آنگاه قرآن تأیید می‌کند که وقتی فیء به مهاجرین داده می‌شود، انصار کوچکترین ناراحتی و کوچکترین نیازی به این فیء در روح خود احساس نمی‌کنند. بعد می‌گوید نه تنها در آنچه به مهاجرین داده می‌شود احساس نیاز و ناراحتی نمی‌کنند، آنچه را هم که دارند به اینها ایثار می‌کنند. «وَ لایَجِدونَ فی صُدورِهِمْ حاجَةً مِمّا اُوتوا» اینها در سینه‌های خود احساس نیاز نمی‌کنند به آنچه که به مهاجرین داده می‌شود و به آنها داده نمی‌شود بلکه «وَ یُؤْثِرونَ عَلیٰ اَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ کانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ» انصار مهاجرین را بر خود مقدم می‌دارند، ایثار می‌کنند هرچند در زندگی خودشان شکافهایی وجود دارد که باید ترمیم شود، یعنی گاهی خودشان نیازمند هستند. اینها چنین مردم شریف و بزرگواری هستند! «وَ مَنْ یوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَاُولٰئِکَ هُمُ الْمُفْلِحونَ»[1] و هر مردمی که از شحّ نفس حفظ شوند (از بخل و از حرص و از این حالت جمع کردن و پس ندادن) آنها رستگاران‌اند. («شح» حالتی است که انسان فقط تمایل دارد به اینکه ثروت را گرد بیاورد و در او کوچکترین تمایلی به اعطاء وجود ندارد.) این «وَ مَنْ یُوقَ» نشان می‌دهد که حالت جماعت و جامعه را بیان می‌کند: هر جامعه‌ای که از شحّ نفس محفوظ بماند آن جامعه رستگار است.

گروه سوم. ممکن است کسی بگوید پس آیا اگر فیئی بوده، مال مهاجرین و انصار آن وقت بوده؟ حالا که دیگر مهاجرین و انصاری وجود

---

۱. حشر / ۹.

ندارد، [و اساساً] بعد از یک نسل، دیگر مهاجر و انصاری وجود نـدارد. «وَالَّذینَ جاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ» و کسانی که بعد از اینها می‌آیند. ممکن است از این فیءها به صورت اموال غیر منقول باقی بماند (یا فیءهایی که بعد گـرفته می‌شود)، باز تعلق پیدا می‌کند به مردمی که در نسلهای آینده خواهند آمد. باز آنها چه روحیه‌ای دارند؟ آیه نشان مـی‌دهد کـه [راجـع بـه مسـلمین گذشته] مادامی‌که خلافش ثابت نشـده [بـاید خـوشبین بـاشیم.] ایـنکه می‌گویم «مادامی که خلافش ثابت نشده» می‌خواهم نظریهٔ افـرادی را کـه افراط می‌کنند رد کنم.

افراط و تفریط در قضاوت دربارهٔ مسلمین گذشته

راجع به اینکه ما در بارهٔ گذشتگانِ از مسلمین چه نظری داشته باشیم، دو نظر افراطی و تفریطی وجود دارد. بعضی می‌خواهند بکلی چشـم بـپوشند حتی از جنایات شنیعی که گذشتگان کرده‌اند. می‌گویند به معاویه هم شما چیزی نگویید (آنها که فقط اسمشان مسلمان بود)، حتی به یزید هم شـما حمله نکنید و او را لعن نکنید. این، حرف درستی نیست. خصوصاً به صحابه که می‌رسد، می‌گویند راجع به صحابه یک کلمه نگویید؛ هرکسی که به شرف صحبت پیغمبر رسیده یک کلمه در باره‌اش نگویید. خود صحابه بـه ایـن دستور عمل نکرده‌اند؛ یعنی خود صحابه، صحابهٔ دیگری را که منحرف شده بوده لعن هم کرده‌اند. پس مطلب به این گَل و گشادی نیست.

بعضی هم که اصلاً می‌خواهند ندیده بگیرند؛ با کمال صراحت می‌گویند پیغمبر موفق نشد مسلمانی بسازد و بنابراین پیغمبر مُرد در حالی که مردم بر کفر خودشان باقی ماندند. این هم با منطق قرآن جور درنمی‌آید. پس [نظر درست] چیست؟ ما باید جز در مواردی که با دلیل، خلاف آن ثابت شـده است، با نظر خوشبینی نگاه کنیم، ولی در مواردی که خلافش ثابت شده،

یعنی افرادی که فسق یا کفرشان محرز است، با کمال صراحت لعنشان هم می‌کنیم.

«وَالَّذینَ جاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ» کسانی که بعد از این دو طبقهٔ صالح آمده‌اند «یَقولونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنا» می‌گویند پروردگارا مغفرت خودت را شامل حال ما کن «وَ لِاِخْوانِنَا الَّذینَ سَبَقونا بِالْایمانِ» ما را بیامرز و برادران ما که قبل از ما در ایمان بر ما پیشی گرفته‌اند «وَلاتَجْعَلْ فی قُلوبِنا غِلّاً لِلَّذینَ ٰامَنوا» خدایا در دل ما غِلّی و غشّی و کینه‌ای برای کسانی که ایمان آورده‌اند قرار نده «اِنَّکَ رَؤوفٌ رَحیمٌ» تو مهربانی و تو آمرزنده هستی، و تو صاحب لطف و مرحمت هستی. خود این یکی از دعاهای قرآن است: «رَبَّنَا اغْفِرْ لَنا و لِاِخْوانِنَا الَّذینَ سَبَقونا بِالْایمانِ وَ لاتَجْعَلْ فی قُلوبِنا غِلاًّ لِلَّذینَ ٰامَنوا رَبَّنا اِنَّکَ رَؤوفٌ رَحیمٌ»[1] که مرحوم آقای بروجردی می‌دیدم گاهی این دعا را می‌خواند. و صلّی اللّه علی محمد و اله الطاهرین.

۱. حشر / ۱۰.

۲ تفسیر سورهٔ حشر

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ لْتَنْظُرْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ خَبیرٌ بِما تَعْمَلونَ. وَ لا تَکونوا کَالَّذینَ نَسُوا اللّٰهَ فَاَنْساٰهُمْ اَنْفُسَهُمْ اُولٰئِکَ هُمُ الْفاسِقونَ. لا یَسْتَوی اَصْحابُ النّارِ وَ اَصْحابُ الْجَنَّةِ اَصْحابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفائِزونَ [1].

این آیات ظاهرش این است که از آیات گذشته به کلی جداست. البته در این‌که از نظر مضمون مضامین دیگری است بحثی نیست ولی آیا به تناسب آن آیات هم هست، می‌شود تناسبی هم در نظر گرفت، ولی سبک قرآن این است که همیشه انسان را از دنیایی به دنیای دیگر می‌برد و از آن دنیا به

۱. حشر / ۱۸ـ۲۰.

دنیای دیگر. قبلاً بحث یهودیان بود و بعد بحث منافقین و روابطی که این دو گروه با یکدیگر داشتند و از این آیه به بعد مخاطب مؤمنین هستند، آنهم در امری که دیگر مربوط به روابطشان با منافقین یا یهود نیست بلکه مربوط است به روابطشان با خدا. این است که مسأله خیلی رنگ موعظه و اندرز و معنویت می‌گیرد و خیلی هم در این جهت اوج می‌گیرد. از این دو سه آیه که بگذریم آنگاه آیات توحیدی می‌آید که آیات آخر سوره حشر در قرآن معروف است.

معنی تقوا

خطاب به مؤمنین است: «يا اَيُّهَا الَّذينَ امَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ» ای اهل ایمان تقوای الهی داشته باشید. راجع به کلمهٔ «تقوا» ما مکرر بحث کرده و نوشته‌ایم که اگرچه معروف در ترجمه‌ها این است که تقوا را گاهی به «ترس» و گاهی به «اجتناب» ترجمه می‌کنند ـ اگر بعد از آن «خدا» ذکر شده باشد (اِتَّقُوا اللّٰهَ) می‌گویند یعنی از خدا بترسید، و اگر «معصیت» ذکر شده باشد (اِتَّقِ الْمَعاصی) می‌گویند معنایش این است که از معاصی اجتناب کنید ـ ولی مفهوم کلمهٔ «تقوا» نه اجتناب است و نه ترس. البته تا حدی ملازم [با ایندو] هست، یعنی هر جا که تقوا باشد خشیت الهی هم هست و هر جا که تقوا باشد اجتناب از معاصی هم هست ولی خود این لغت معنایش نه اجتناب است و نه ترس؛ و در اصطلاحات خود قرآن و در نهج‌البلاغه ـ که «تقوا» خیلی تکرار شده است ـ کاملاً پیداست که معنی تقوا نه ترس است و نه اجتناب.

تقوا از مادهٔ «وَقْی» است. وقی یعنی نگهداری. تقوای از معاصی در واقع معنایش «خود نگهداری» است. متقی باش یعنی خودنگهدار باش. خود این، یک حالت روحی و معنوی است که از آن تعبیر به «تسلط بر نفس» می‌کنند. اینکه انسان بتواند خود بر خود و در واقع اراده و عقل و

ایمانش بر خواهشها و هوسهایش تسلط داشته باشد به طوری که بتواند خودش خودش را نگه دارد، این نیروی خود نگهداری اسمش «تقوا» است. خود را نگه‌داشتن از چه؟ از آلوده شدن به معصیت. نتیجهٔ آلوده شدن به معصیت چیست؟ در معرض قهر و انتقام خدا قرار گرفتن. پس خود را نگهداری کردن از معصیت لازمه‌اش اجتناب از معصیت است و لازمهٔ اجتناب از معصیت، خود را از لازمهٔ معصیت یعنی خشم الهی نگهداری کردن است. پس اگر گفتند «اِتَّقِ الذَّنْبَ» معنایش این است که خود را نگه دار از اینکه گرفتار گناه شوی. اگر بگویند «اِتَّقِ اللّٰهَ» معنایش این است که خود را نگه دار از اینکه گناه کنی و در اثر گناه کردن در معرض خشم الهی قرار بگیری. ما کلمه‌ای نداریم که بخواهیم به‌جای «اِتَّقوا» بگذاریم و لذا ترجمه نداریم؛ همیشه می‌گوییم تقوای الهی داشته باشید. لغتی در زبان فارسی وجود ندارد که به جای کلمهٔ «تقوا» بگذاریم ولی وقتی که با جمله[1] بیان کنیم و بگوییم «خود را نگهداری کردن» ــ که اساس تربیت دینی همین است که انسان خود بر خود مسلط باشد ــ مقصود همین در می‌آید. مگر می‌شود چنین چیزی که یک چیز خودش بر خودش مسلط باشد؟ اگر یک چیز خودش یک امر بسیط باشد که معنی ندارد خودش بر خودش مسلط باشد. این نشان می‌دهد که انسان دو «خود» دارد، یک خودش خود حقیقی است و خود دیگرش ناخود است، و در واقع [تقوا] تسلط خود است بر ناخودی که [انسان] آن ناخود را خود می‌داند.

شاید این حدیث را مکرر خوانده باشیم که پیغمبر اکرم عبور می‌فرمودند، دیدند عده‌ای از جوانان مسلمین در مدینه مشغول زورآزمایی هستند از این راه که سنگ بزرگی را بلند می‌کردند ــ مثل «وزنه‌برداری» ــ که

۱. [مقصود مضمون جمله است.]

چه کسی بیشتر می‌تواند این سنگ را بلند کند. حضرت ایستادند، بعد فرمودند: آیا می‌خواهید من میان شما داور باشم که کدام یک از شما قویتر هستید؟ همه گفتند: بله یا رسول‌الله، چه از این بهتر! شما داور باشید. فرمود: پس من قبلاً به شما بگویم از همهٔ شما قویتر آن فردی است که وقتی شهوت و طمعش به هیجان در می‌آید بتواند بر آن مسلط باشد، و آن کسی است که وقتی بر چیزی خشم می‌گیرد بتواند بر خشم خودش مسلط باشد. مولوی می‌گوید:

وقت خشم و وقت شهوت مرد کو   طالب مردی چنینم کو به کو

امیرالمؤمنین می‌فرماید: «اَشْجَعُ النّاسِ مَنْ غَلَبَ هَواهُ» از همهٔ مردم شجاعتر کسی است که بر هوای نفسش غالب باشد.

پس روح تقوا همان خود نگهداری است. خود را از چه نگهداری کردن؟ از هر چه که انسان بخواهد خودش را نگه دارد، آخر برمی‌گردد به خودش. حتی آدم جَبان که از دشمن می‌ترسد، اگر حساب کنید، مغلوب ترس و جُبن خودش شده. اگر انسان بتواند بر نفس خودش در آن حد مسلط باشد که بر جبن خودش مسلط باشد، بر بخل و حسد و خشم و طمع و آز و حرص خودش مسلط باشد، این اسمش «تقوا» است.

بحث «تقوا» در نهج‌البلاغه عجیب است! تعبیراتی در باره تقوا هست که از جنبه روانی بسیار لطیف و عالی است. مثلاً می‌فرماید: «فَصونوها وَ تَصَوَّنوا بِها»[1] تقوا را نگه دارید و خود را به وسیلهٔ تقوا حفظ کنید. خیلی عجیب است! شما تقوا را نگه دارید و تقوا شما را نگه دارد. آیا این دوْر است؟ نه. گفته‌ایم مثل این است که انسان لباس را نگه می‌دارد و لباس انسان را. انسان لباس را نگه می‌دارد از اینکه گم شود یا دزد ببرد و لباس انسان را نگه

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۸۹.

می‌دارد از اینکه سرما یا گرما بخورد. ایندو با هم منافات ندارند. می‌فرماید شما تقوا را نگه دارید و تقوا شما را نگه دارد. شما باید نگهدار آن باشید و آن نگهدار شما باشد. «... وَ اَنْ تَسْتَعینوا عَلَیْها بِاللّٰهِ وَ تَسْتَعینوا بِها عَلَی اللّٰه»[۱] [شما را سفارش می‌کنم به اینکه ...] و اینکه از خدا برای رسیدن به تقوا کمک بخواهید و از تقوا برای رسیدن به خدا کمک بگیرید. و از این‌جور تعبیرات. در جای دیگر درست نشان می‌دهد که تقوا غیر از ترس و غیر از اجتناب از معاصی است؛ می‌فرماید: «اِنَّ تَقْوَی اللّٰهِ حَمَتْ اَوْلیاءَ اللّٰهِ مَحارِمَهُ وَ اَلْزَمَتْ قُلوبَهُمْ مَخافَتَهُ»[۲] تقوای الهی سبب اجتناب از معاصی و سبب ترس از خدا می‌شود. اجتناب از معصیت و ترس از خدا را به عنوان دو لازم برای تقوا ذکر کرده نه عین تقوا. این یک مطلب که راجع به ماهیت تقوا بود.

درجات تقوا

از خود قرآن این مطلب کاملاً استفاده می‌شود که تقوا درجات و مراتب دارد. معلوم است؛ یک وقت انسان تقوایش در حدی است که از گناهان کبیره و از اصرار بر صغیره اجتناب می‌کند. این اولین درجهٔ تقواست که به آن، عدالت محقَّق می‌شود. در اصطلاح فقه اسلامی هست که مثلاً امام جماعت باید عادل باشد، شاهد باید عادل باشد، قاضی باید عادل باشد، مرجع تقلید باید عادل باشد؛ معنی عادل این است که این درجه از تقوا یعنی خود نگهداری از گناهان کبیره و خود نگهداری از تکرار و اصرار بر گناهان صغیره را داشته باشد، که اگر این حد هم نباشد فاسق است، «اُولٰئِکَ هُمُ الْفاسِقون» که بعد می‌آید.

۱.همان، خطبهٔ ۲۸۹.

۲.همان، خطبهٔ ۱۱۲.

درجهٔ بالاتر این است که انسان خودش را از گناهان صغیره هم حفظ و نگهداری کند. بالاتر اینکه از مکروهات هم خود را نگهداری کند، یعنی طوری خودش را نگهداری می‌کند که هیچ‌وقت مکروهی هم بجا نمی‌آورد. البته این بدون تنظیم کردن زندگی به دست نمی‌آید؛ یعنی انسان طوری عمل می‌کند که همیشه هرچه عمل کند یا واجب است یا مستحب یا مباح، و حتی مباح هم ممکن است نباشد؛ که علامه حلّی می‌گوید من یازده سال با خواجه نصیرالدین طوسی زندگی کردم، یک مباح از او ندیدم. نه اینکه یک آدم دوری‌گزین از همه چیز بود، بلکه آنچنان کارش را تنظیم کرده بود که همهٔ کارها برایش یا واجب می‌شد یا مستحب. اگر می‌خوابید آن خواب برایش مباح نبود، حتماً مستحب بود، چون در وقتی می‌خوابید که به خواب نیاز داشت. اگر غذا می‌خورد، آن غذا را وقتی می‌خورد و آنچنان می‌خورد که آن غذا را باید می‌خورد، خوردنش بر او واجب یا حداقل مستحب بود؛ و لباس که می‌پوشید و حرف که می‌زد [همین‌طور.] یک کلمهٔ حرفش حساب داشت. حرفی که هیچ اثر نداشت نمی‌گفت. پس او حرف مباح نداشت؛ حرفی که می‌گفت یا واجب بود یا مستحب. البته بالاتر از این، این است که انسان تقوا داشته باشد حتی از غیر خدا، تقوا داشته باشد از توجه به غیر خدا، تقوا داشته باشد از غفلت خدا. اینها همه مراتب تقواست. این است که در قرآن مراتب [برای تقوا] ذکر شده است.

عمل یا «پیش فرستاده»

«وَ لْتَنْظُرْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ لِغَدٍ» و باید (این «لـ» لام امر است و لام امر دلالت بر وجوب می‌کند؛ حال چگونه است که این جزء واجبات شمرده نشده، خودش مطلبی است) و واجب است و لازم است که کسی، نفسی در آنچه که پیش می‌فرستد دقت کند. در منطق قرآن هر عملی که انسان مرتکب می‌شود

[«پیش فرستاده» است.] با اینکه در منطقِ ظاهرِ انسان عمل انسان به گذشته تعلق می‌گیرد، یعنی ما هرکاری راکه امروز انجام می‌دهیم، به فرداکه می‌رسیم، کار ما به گذشته تعلق دارد، یعنی خودمان می‌گذریم؛ کاری را اکنون انجام می‌دهیم، بعدکار ما منقضی و تمام می‌شود ولی خود ما هستیم؛ خود ما جلو می‌آییم و کار ما عقب می‌ماند؛ ولی قرآن برعکس، می‌فرماید هر کاری که تو مرتکب می‌شوی، علی‌رغم آن ترتیب ظاهری زمانی که تو احساس می‌کنی که آن در زمان گذشته ماند و تو در زمان حال و زمان آیندهٔ آن هستی، قضیه برعکس است، هر عملی که مرتکب شدی او پیشاپیش تو رفت، تو پشت سر باقی ماندی؛ او را جلو فرستادی و تو هنوز مانده‌ای که بعد به او برسی.

خیلی حرف عجیبی است! هر عملی که انسان انجام می‌دهد، چه خوب چه بد، در منطق قرآن «پیش‌فرستاده» است نه «پس عقب مانده»؛ پیش فرستاده است، بعد خود انسان باید به او برسد. بدیهی است که اگر مسألهٔ زمان می‌بود چنین نمی‌شد؛ در زمان، ما از پیش هستیم و عمل پشت سر ماست. این از باب این است که غیر از زمان مسأله دیگری وجود دارد و آن مسألهٔ «نشئه» است. عمل تو الآن به نشئهٔ دیگر رفته است و تو بعدها به آن نشئه منتقل می‌شوی، تو پشت سر عملت هستی. تو بعد به عملت، به آن پیش فرستادهٔ خود ملحق می‌شوی، که همین مطلبْ بعد ــ البته اصلش قرآن است ــ در کلمات ائمهٔ اطهار، نهج‌البلاغه و بعد در ادبیات عربی و ادبیات فارسی و به‌طور کلی در فرهنگ اسلامی، خودش مطلبی و رکنی شده است.

در نهج‌البلاغه ــ ظاهراً در حدیث نبوی هم هست ــ در آن خطبهٔ معروفِ زهدی می‌فرماید: «اَیُّهَا النّاسُ اِنَّمَا الدُّنْیا دارُ مَجازٍ وَ الْاٰخِرَةُ دارُ قَرارٍ فَخُذوا مِنْ مَمَرِّکُمْ لِمَقَرِّکُمْ وَ لا تَهْتِکوا اَسْتارَکُمْ عِنْدَ مَنْ یَعْلَمُ اَسْرارَکُمْ» ایهاالناس! دنیا خانه‌ای است که گذشتن است، یعنی انسان از این خانه می‌گذرد، خانهٔ

جاوید انسان نیست، ولی آخرت خانه جاودانی انسان است، تمام شـدنی نیست. از گذشتنگاه خود توشه تهیه کنید برای اقامتگاه خود. پرده خود را در نزد آن حقیقتی که از اسرار و رازهای شما آگاه است پاره نکنید؛ یعنی خداوند به همه رازها آگاه است و در حضور او پرده خودتان را با ارتکاب گناهان پاره نکنید. بعد از چند جمله می‌فرماید: «اِنَّ الْمَرْءَ اِذا هَلَکَ قالَ النّاسُ ما تَرَکَ وَ قالَتِ الْمَلائِکَةُ ما قَدَّمَ»[۱] آدم که می‌میرد، انسانها یک سؤال می‌کنند، فرشتگان یک سؤال. تا کسی مرد، اگر بـروید سـراغ آدمـها مـی‌بینید از همدیگر یک چیز می‌پرسند، اگر بروید در عالم فرشتگان، یک چیز دیگر می‌پرسند. سراغ آدمها که بروی، تا می‌گویند فلانی مرد، مـی‌گویند بـعد از خود چه گذاشت؟ می‌روی سراغ ملائکه، تا بگویند فلان کس مرد، می‌گویند قبلاً چه فرستاده، چه پیش فرستاده؟ دو سؤال مختلف.

«وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ لِغَدٍ». بنابراین باید هر کسی در آنچه که پـیش می‌فرستد دقیق باشد، دقت کند، وارسی کند؛ در نهایت دقت، عمل خودش را پیش بفرستد. سعدی می‌گوید:

برگ عیشی به گور خویش فرست　　کس نیارد ز پس، تو پیش فرست

نکته‌ای است که بعد من به تفاسیر که برخورد کردم دیدم این نکته را ذکر کرده‌اند: در «وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ لِغَدٍ» «نَفْسٌ» نکره ذکر شده است؛ کأنّه این است که یک کسی هم پیدا بشود چنین کاری بکند. نه اینکه معنایش این است که واجب کفایی است، بلکه یعنی آیا کسانی پیدا نمی‌شوند که اهل این کار باشند؟ و چرا اینچنین است؟

۱. نهج‌البلاغه فیض‌الاسلام، خطبهٔ ۱۹۴.

تقوای قبل از عمل و تقوای بعد از عمل

پس یک تقوا داریم که قبل از «وَلْتَنْظُرْ» [است؛] می‌گویند این تقوای قبل از عمل است که هر عملی باید مسبوق به تقوا باشد تا آن عمل قبول شود، چون «اِنَّما یَتَقَبَّلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقینَ»[1] خدا هر عملی را فقط از متقیان می‌پذیرد. انسان وقتی که اعمال زیادی انجام می‌دهد پیش خودش خیلی خودش را از خدا طلبکار می‌داند، خصوصاً که در کتابهای حدیث یا دعا مانند مفاتیح نوشته است که اگر مثلاً دو رکعت نماز خواندی خداوند چقدر اجر و ثواب می‌دهد، اگر فلان زیارت را کردی چنین و چنان. با خود می‌گوید پس ما آنجا خیلی انبار کرده‌ایم، الی ماشاءالله انبار کرده‌ایم. قرآن می‌گوید: «اِنَّما یَتَقَبَّلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقینَ» همه آنها درست است اما شرطش متقی بودن است. اگر متقی باشی خدا می‌پذیرد، اگر متقی نباشی اساساً از گمرک آنجا رد نمی‌شود، هیچ قبول نمی‌شود.

دو مرتبه «وَ اتَّقُوا اللّٰهَ». تقوا مقدمهٔ عمل و شرط قبول عمل است، و هر عملی انسان را آماده می‌کند برای تقوای بعد از عمل و تقوای بالاتر. «اِنَّ اللّٰهَ خَبیرٌ بِما تَعْمَلون» خدا به تمام کارهای شما آگاه است. در یک آیهٔ قرآن داریم: «یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقاتِهِ»[2] تقوای الهی داشته باشید آن تقوایی که شایستهٔ خداست. گفتیم تقوا بر می‌گردد به خود نگهداری کردن از تخلف، که تخلف به دنبال خودش مجازات می‌آورد. یک وقت هست انسان می‌خواهد تقوا داشته باشد در مورد یک قانون عرفی. قانون عرفی، یک قانون اجباری که به انسان تحمیل شده حد حکومتش چقدر است؟ فرض کنید انسان در خیابان می‌رود؛ آنجا می‌داند مأمور هست؛ حد تقوا در آنجا

۱.مائده / ۲۷.
۲.آل عمران / ۱۰۲.

اقتضا می‌کند که چون اینجا چشم مراقبی هست حدود مقررات را رعایت کند. یا در اتاقی که چند نفر دیگر هم نشسته‌اند با هم آرامتر حرف می‌زنند. ولی اگر انسان بخواهد در مورد قانون الهی تقوا داشته باشد یعنی در مورد قانون کسی که از اعماق ضمیر انسان آگاه است، هیچ عملی، کوچک یا بزرگ، از انسان صادر نمی‌شود مگر اینکه او آگاه است؛ به عمل انسان، به سرّ و ضمیرش آگاه است [در این صورت همیشه و در هر حال باید مراقب باشد.] این است که می‌گوید: «اِنَّ اللّٰهَ خَبیرٌ بِما تَعْمَلون». این «اِنَّ اللّٰهَ خَبیرٌ بِما تَعْمَلون» به جای «اِتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقاتِهِ» است. بدانید تقوای الهی است، طرفْ خداست، «اَلْحَیُّ الْقَیّومُ الَّذی لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْم»[1]، آن که در باره او غفلت معنی ندارد. جملهٔ «وَلْتَنْظُرْ» که می‌فرماید باید دقت کنید، علمای اخلاق گفته‌اند مراقبه و محاسبه یعنی همین؛ مراقبه و محاسبه از همین آیهٔ قرآن در می‌آید که البته تعبیر «محاسبه» در احادیث هم زیاد آمده است.

خود فراموشی، نتیجهٔ فراموش کردن خدا

بعد می‌فرماید: «وَ لاتَکونوا کَالَّذینَ نَسُوا اللّٰهَ فَاَنْسٰیهُمْ اَنْفُسَهُمْ اُولٰئِکَ هُمُ الْفاسِقون» مباشید از کسانی که خدا را از یاد بردند، از خدا غافل شدند و به مجازات این عمل ـ که لازمهٔ قهری این عمل است ـ خدا خودشان را از خودشان غافل کرد. از خدا غافل شدند؛ لازمهٔ از خدا غافل شدن، از خود غافل شدن است. «اُولٰئِکَ هُمُ الْفاسِقون» فاسقهای حقیقی همینها هستند.

در قرآن تعبیرات عجیبی در مورد نفس انسان آمده است. گاهی این تعبیر آمده است که خود را زیان نکنید، خود را نفروشید، خود را فراموش نکنید. همهٔ اینها به نظر عجیب و غریب می‌آید. خود را زیان نکنید؛ یعنی

---

۱. بقره / ۲۵۵.

چه انسان خودش را زیان نکند؟ حتی اگر کسی از آن قماربازهای درجه‌اول هم باشد تمام مال و زندگی و خانه و لباس و مثل بعضی ـ شنیده‌ام ـ زنش را می‌بازد؛ باختن یعنی از دست دادن، ولی انسان خودش را بخواهد از دست بدهد که معنی ندارد، چون هر جا باشد بالاخره خودش با خودش است، خودش که از خودش جدا نمی‌شود. اما قرآن این تعبیر را دارد که خود را نبازید. در بعضی جاها می‌فرماید که اصلاً باختن حسابی، آن باختنی که واقعاً باختن است و آن باختنی که زیانی است که مافوق آن زیانی نیست وقتی است که انسان خودش را زیان کند، خودش را ببازد: «قُلْ اِنَّ الْخاسِرینَ الَّذینَ خَسِروا اَنْفُسَهُمْ»[1] بگو زیانکار آن است، ورشکسته آن است. آن کسی که تجارتش ورشکست می‌شود او را نباید زیانکار حساب کرد؛ زیانکار حسابی آن است که از خود ورشکست شده است.

تعبیر فروختن هم هست: «وَ لَبِئْسَ ما شَرَوْا بِهِ اَنْفُسَهُمْ»[2] چه بد کردند که خودشان را فروختند! تعبیر نسیان و فراموشی هم که در این آیه و بعضی آیات دیگر و جمله‌های دیگر هست که خود را فراموش کردند. این «خود را فراموش کردن» معنی‌اش چیست؟ معنایش همین است که انسان وقتی خودش را نشناسد، حقیقت خودش را نشناسد، مسیر خودش را نشناسد، خودش را چیزی بپندارد غیر از آنچه که هست، پس خودش را گم کرده، خودش را فراموش کرده. اساس تعلیمات قرآن این است که انسان این حقیقت را درک کند که خودش حقیقتی است که در این دنیا به وجود آمده و این دنیا هم برای او منزل و مأوایی است که مکتسبات خودش را در اینجا باید تهیه کند و خودش را در اینجا باید بسازد و بعد هم به دنیای دیگری

---

۱. زمر / ۱۵.
۲. بقره / ۱۰۲.

منتقل می‌شود و می‌رود. اگر کسی خودش را این‌جور بشناسد خودش را پیدا کرده، اما اگر کسی جور دیگری در بارهٔ خودش فکر کند که حالا ما چه می‌دانیم چطور شده، چه عواملی سبب شده، چه تصادفاتی رخ داده که ما پیدا شدیم؛ لابد یک سلسله تصادفات رخ داده که ما پیدا شده‌ایم؛ حالا که پیدا شده‌ایم چند صباحی اینجا هستیم، پس ببینیم مثلاً چه راهی را در پیش بگیریم که از لذات بیشتری کامیاب شویم؛ چنین کسی خودش را فراموش کرده و خودش را گم کرده و نتیجه این است که یک عمر تلاش می‌کند و خیال می‌کند برای خودش تلاش کرده، نمی‌فهمد که برای «ناخود» تلاش کرده است. زمانی خودش را می‌بیند «وَلَقَدْ جِئْتُمونا فُرادیٰ کَما خَلَقْناکُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ»[1] می‌بیند دستش خالیِ خالی است، تمام کارهایی که کرده هیچ چیزش برای این خود واقعی‌اش نیست.

تشبیه عالی مولوی

مولوی تشبیه بسیار عالی‌ای می‌کند؛ چنین شخصی را تشبیه می‌کند به کسی که زمینی دارد و می‌خواهد آن را بسازد. زحمت می‌کشد، آجر می‌برد، بنّا و عمله می‌برد، لوازم می‌برد، پول خرج می‌کند و آنجا را حسابی می‌سازد. ولی وقتی که می‌خواهد اسباب‌کشی کند می‌فهمد که خانه را روی زمین همسایه ساخته و زمین خودش لخت و عور مانده است. آن ساعتی که می‌خواهد منتقل شود می‌بیند آن جایی که کار کرده مربوط به او نیست، مال کس دیگر بوده و زمین خودش بایر باقی مانده است. می‌گوید:

در زمین دیگران خانه مکن کار خود کن کار بیگانه مکن
کیست بیگانه، تن خاکیّ تو کز برای اوست غمناکیّ تو

---

۱. انعام / ۹۴.

تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی گوهر جان را نیابی فربهی

تو همواره می‌خواهی به تن لقمه برسانی، جان را گرسنه نگه داشته‌ای دائماً تن را سیر می‌کنی، آن را لاغر نگه داشته‌ای این را چاق می‌کنی.

گر میان مِشک تن را جا شود وقت مردن گند آن پیدا شود

می‌گوید یک عمر اگر تن را در مِشک بخوابانی، تا مُردی خود به‌خود می‌گندد، چاره‌ای نیست جز اینکه در زیر خاکها دفنش کنند که بوی گندش بیرون نیاید.

مِشک را بر جان بزن بر تن ممال مشک چِبود نام پاک ذوالجلال [1]

قرآن می‌گوید اگر انسان خدا را بشناسد و خدا را در یاد داشته باشد خودش را هم گم نمی‌کند، در باره خودش اشتباه نمی‌کند، خودش را با غیر خودش عوضی نمی‌گیرد؛ ولی محال است که کسی خدا را نشناسد و خدا را فراموش کرده باشد و خودش را بتواند پیدا کند. آنوقت همیشه در باره خودش اشتباه می‌کند، خودش را گم می‌کند. «وَلا تَکونوا کَالَّذینَ نَسُوا اللّٰهَ فَاَنْسیٰهُمْ اَنْفُسَهُمْ» مباشید از کسانی که خدا را فراموش کردند و در نتیجه خداوند، خودشان را از خودشان فراموشاند؛ از خدا غافل شدند، خدا آنها را از خودشان غافل کرد. «اُولٰئِکَ هُمُ الْفاسِقون» فاسقان اینها هستند؛ یعنی وقتی انسان خودش را گم کرد، از مسیر منحرف می‌شود ـ چون فسوق یعنی خروج ـ و الّا انسان اگر خودش را بشناسد هیچ‌وقت از راه خودش جدا نمی‌شود.

یاران آتش و یاران بهشت

بعد از این موضوع که مسألۀ محاسبة‌النفس و مراقبه در میان آمده است و

---

۱. یعنی ذکرالله.

مسألهٔ خدا را به یاد داشتن تا انسان خود را فراموش نکند و [اینکه] خدا را فراموش کردن موجب خود فراموشی می‌شود و آن است که انسان را به فسق می‌کشاند، این دو گروه را که ذکر می‌کند فوراً می‌فرماید: «لا يَسْتَوي اَصْحابُ النّارِ وَ اَصْحابُ الْجَنَّةِ اَصْحابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفائِزونَ» یاران آتش و یاران بهشت، اینها که مانند یکدیگر نمی‌توانند باشند؛ یاران بهشت‌اند که ناجح و موفق و مظفر به مقاصد خود هستند. کأنّه قرآن می‌خواهد با همین مسألهٔ «نَسُوا اللّٰهَ فَاَنْسٰيهُمْ اَنْفُسَهُمْ» مسیر بهشت و جهنم را مشخص کند: یا انسان خود را و خدای خود را می‌شناسد و برای خود کار می‌کند که مسیرش [به سوی] بهشت است؛ یا خودش را فراموش می‌کند و نه برای خود، بلکه برای غیر خود [کار می‌کند] و خود را همیشه ضعیف و لاغر و محتاج نگه می‌دارد، اینها اصحاب‌النار هستند.

اینها موعظهٔ قرآن است، مواعظی که واقعاً لحن آیات به قدری مؤثر و کوبنده و نافذ است که اگر کسی به اصطلاح دلی داشته باشد محال و ممتنع است که متأثر نشود. به همین مناسبت است که بعد فوراً [جمله‌ای] می‌فرماید [که] یعنی: چه دلهای قسیّ‌ای که باز هم متأثر نمی‌شوند! می‌فرماید: «لَوْ اَنْزَلْنا هٰذَا الْقُرْاٰنَ عَلٰى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِاللّٰهِ»اگر ما این قرآن را بر کوه نازل می‌کردیم، این قرآنی که بر بشر نازل شده است[1]؛ اگر خدا همین تجلی‌ای که به وسیلهٔ قرآن بر بشر کرد بر کوه می‌کرد (فَلَمّا تَجَلّٰى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَ خَرَّ موسىٰ صَعِقاً[2]؛ چون کوه هم در عالم

۱. مقصود از «نزول» این نیست که مثلاً کتابچه‌ای را بیاورند به دست بشر بدهند، بگویند این کتابچه را اگر روی کوه می‌گذاشتیم چنین می‌شد؛ نه، قرآن کلام خداست و حضرت امیر می‌فرماید خداوند متعال در کتاب خودش تجلّی کرده؛ فعل خداست؛ قرآن تجلّی خداست بر بشریت.

۲.اعراف / ۱۴۳ .

خودش شعوری دارد، منتها تجلی به کوه یک شکل است، تجلی به انسان شکل دیگری است) اگر این تجلی‌ای که خدا بر انسانها کرده است بر کوه می‌کرد، کوه پاره‌پاره می‌شد. بعد می‌فرماید اینها مثَل است که برایتان بیان می‌کنیم برای اینکه از این مثالها حقیقت را دریابید. «وَ تِلْکَ الْاَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنّاسِ لَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرونَ»[1] ما این مثلها را برای مردم می‌آوریم برای اینکه تفکر و اندیشهٔ مردم را برانگیزیم. و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرین.

۱. حشر / ۲۱.

۳ تفسیر سورهٔ حشر

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

هُوَ اللّٰهُ الَّذی لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ عالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهادَةِ هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحیمُ. هُوَ اللّٰهُ الَّذی لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ الْمَلِکُ الْقُدّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَیْمِنُ الْعَزیزُ الْجَبّارُ الْمُتَکَبِّرُ سُبْحانَ اللّٰهِ عَمّا یُشْرِکونَ[1].

... [2]که در آخرین آیه می‌فرماید: «لَهُ الْاَسْماءُ الْحُسْنیٰ». مقداری از اسمای حسنای الهی در اینجا بیان شده است. آیهٔ اول این است: «هُوَ اللّٰهُ الَّذی لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ» اوست اللّٰه که الٰه و معبودی جز او نیست. در این جمله دو بار لفظ «هُوَ» تکرار شده است. «هُوَ» به حسب قواعد زبان عربی یک ضمیر است

۱.حشر/۲۲ و ۲۳.

۲. [چند جمله‌ای از اول این سخنرانی روی نوار ضبط نشده است.]

(ضمیر غایب)، به جای «او» در فارسی. ولی یک تفاوت میان «هو» در عربی ـ البته در اصطلاح قرآن در مورد خدا ـ با «هو» در هر جای دیگر و یا با «او» در زبان فارسی هست. این که عرض می‌کنم ضمیر غایب، برای این است که ما ضمیر داریم و اشاره؛ هم در فارسی و هم در عربی و در هر زبانی، ضمائر داریم و اسماء اشارات. ضمائر همان است که اول شخص و دوم شخص و سوم شخص دارد. «من» را اول شخص یا متکلم می‌گویند؛ «تو» مخاطب است، یا در اصطلاح امروزیها دوم شخص، و «او» مغایَب. وقتی می‌خواهند از کسی یا چیزی بحث کنند که او غیر گوینده و غیر مخاطب است، از وی با کلمهٔ «او» تعبیر می‌کنند. ولی در اشاره، واقعاً اشاره است: این، آن. عرب مثلاً می‌گوید «هٰذا» یا «ذاکَ». وقتی می‌خواهد بگوید «این»، [در اشاره] به نزدیک می‌گوید: «هٰذا» یا «ذا»؛ وقتی که می‌خواهد بگوید «آن»، در اشاره به دور می‌گوید «ذاکَ». البته در عربی متوسط و دور هست (ذاک و ذلک) که در فارسی نیست؛ در فارسی ما فقط «آن» داریم. در عربی اگر [مورد اشاره] کم دور باشد می‌گویند «ذاکَ»، وقتی می‌خواهند خیلی دور در نظر بگیرند می‌گویند «ذٰلِکَ».

در مورد خدا اول شخص (اَنَا) استعمال می‌شود که خود خداوند استعمال می‌کند (اِنّی اَنَا اللّٰهُ)؛ دوم شخص هم استعمال می‌شود که ما «اَنْتَ» (تو) می‌گوییم؛ سوم شخص هم استعمال می‌شود که «او» می‌گوییم. ولی اسمهای اشاره (این یا آن) در مورد خدا استعمال نمی‌شود و این نکته‌ای است که باید به آن توجه کرد. ما در مورد خدا «هٰذا» یا «ذاکَ» استعمال نمی‌کنیم، بلکه در مورد هر چیز دیگر استعمال می‌کنیم ولی در مورد خدا اسم اشاره به کار نمی‌بریم و جایز نیست به کار ببریم چون از مختصات الهی این است که خدا قابل اشاره نیست. در نهج‌البلاغه از مسائلی که خیلی روی آن تکیه شده است یکی همین است که به خدا نمی‌شود اشاره کرد؛ اگر مثلاً

خدا را با فلان صفت توصیف کنی لازمه‌اش این است که به خدا اشاره کرده باشی و هر کس که به خدا اشاره کند خدا را محدود کرده است. در خطبهٔ اول نهج‌البلاغه است: «... وَ مَنْ جَهِلَهُ فَقَدْ اَشارَ اِلَیْهِ وَ مَنْ اَشارَ اِلَیْهِ فَقَدْ حَدَّهُ ...».

این است که اگر از حالت اول شخص و دوم شخص خارج شد، در غیر خدا به صورت «این» و «آن» یعنی با اسم اشاره هم می‌شود او را بیان کرد ولی در خدا با اسم اشاره نمی‌شود، منحصراً باید با سوم شخص ضمیر گفته شود و آن «او» است.

«هو» از اسماء الله

نکتهٔ دیگر این است که کلمهٔ «هو» در بارهٔ خدا از ضمیر هم یک درجه بالاتر است. اصلاً «هو» یک اصطلاح خاص قرآنی و اصطلاح خاصی‌است که ما در دعاها این را استنباط می‌کنیم که «هو» خودش یکی از اسماءالله است، یعنی «او»، یعنی آن که «او»ی حقیقی فقط اوست، چون «او» اشاره به غیب و غایب است؛ یعنی او که غیر او «این» و «آن» دارد، و آن که اساساً «او»ی مطلق است یعنی غیب مطلق است خداوند است. لذا در دعاها اگر توجه کرده باشید ما این‌جور تعبیرات داریم: «یا هو». اصلاً «هو» به معنی ضمیری معنی ندارد که منادیٰ واقع شود. ولی «هو» در مورد خدا منادیٰ واقع می‌شود، می‌گوییم: «یا هو»، «یا مَنْ لا هُوَ اِلّا هُوَ» (در دعاها تعبیرات خیلی عجیبی است!) ای کسی که «هُوَ»ی حقیقی نیست مگر او؛ «هُوَ»یی که منحصراً به او باید گفت «هو» فقط تو هستی.

حدیثی است که از وجود مقدس سیدالشهداء سلام‌الله علیه روایت شده است[1]، حدیث خیلی مفصلی است در تفسیر «قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ» و

۱. آن حدیث در صافی است، می‌خواستم کتاب را بیاورم که آن را از رو بخوانم، فرصت نشد. خیلی عالی است. ان‌شاءالله شاید در محلش (قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَد) به آن بپردازیم.

حدیث بسیار پر معنایی است و در واقع گنجی است از معرفت. از جمله در آنجا حضرت راجع به همین کلمهٔ «هو» بحث کرده است، می‌فرماید آنجا که می‌گوید: «قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ» نباید خیال کنی ضمیری به کار برده‌ای مثل اینکه «هو» را در جاهای دیگر به کار می‌برند، بلکه اسمی از اسماء الهی را بیان کرده‌ای.

پس این کلمهٔ «هو» که ما در اینجا می‌گوییم: «هُوَ اللّٰهُ الَّذی لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ» در عین اینکه از نظر ترکیبات عربی ضمیر است، باید دانست که اصلاً «هو» خودش اسمی از اسمهای پروردگار است. به چه معنا اسم پروردگار است؟ (اسمها را بعد می‌گوییم). هر صفتی که صفت کمال باشد وآن را به پروردگار نسبت بدهیم، به عبارت دیگر وقتی که به صفت و مسمّیٰ با یکدیگر عنوان بدهیم، مثلاً علم را به ذات نسبت بدهیم بشود عالم، آنوقت می‌شود اسم؛ یعنی «علم» صفت است و «عالم» اسم. «قدرت» صفت است و «قادر» اسم. «رحمت» صفت است و «رحمان» و «رحیم» اسم.

حال در اینجا وقتی که ما می‌گوییم «هو» اسم پروردگار است، در این صورت چه چیزی صفت است و چه چیزی اسم؟ آن که صفت است همان غیب مطلق بودن است. غیب مطلق بودن یعنی چه؟ یعنی حقیقتی که احاطه به کنه ذاتش و اطلاع بر کنه ذاتش برای هیچ موجودی امکان پذیر نیست. البته این که معرفت خدا پیدا می‌شود و معرفت خدا هم خیلی درجات دارد یک مطلب است، مسألهٔ معرفت به کنه ذات یعنی خدا را آنچنان شناختن که دیگر ماورای آن شناختن شناختنی نباشد، مطلب دیگر؛ آن مختص به خود ذات پروردگار است. حتی پیغمبر که عارف اول عالَم است باز مـی‌گوید: «ماعَرَفْناکَ حَقَّ مَعْرِفَتِک». این جمله همان معنای «هو» است؛ یعنی تـو در مرتبه و درجه‌ای هستی که هرچه برای من «اَنْتَ» باشی باز در یک درجه‌ای

«هو» هستی؛ یعنی برای هیچ بشری امکان اینکه احاطه به ذات پروردگار پیدا کند نیست؛ لهذا او را می‌گویند «غیب‌الغیوب» (غیب همهٔ غیبها) و آن، آن جهتی است که جز ذات پروردگار هیچ موجودی نمی‌تواند بر آن دست بیابد و احاطه پیدا کند: «لا اُحْصی ثَناءً عَلَیْکَ اَنْتَ کَما اَثْنَیْتَ عَلیٰ نَفْسِکَ» پروردگارا من هر چه تو را ستایش کنم و ثنا بگویم قادر نخواهم بود که تو را آنچنان که شایسته هستی و باید، ثنا بگویم؛ تو آنچنان هستی که خود، خود را وصف و توصیف می‌کنی. پس این، معنی اسم بودن «هو» است.

«هُوَ اللّٰهُ الَّذی لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ عالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهادَةِ». «عالم» و «علیم» هر دو اسم پروردگار است. عالِمِ مطلق است و علیمِ مطلق؛ ولی برای آنکه ضمناً بیان شود که آنچه او می‌داند از دو نوع است (یعنی در واقع ما دو جور عالَم داریم: غیب و شهادت) او هم عالِم غیب است و هم عالِم شهادت، لهذا این تعبیر در قرآن مکرر آمده است که «عالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهادَةِ» عالِم غیب و شهادت. شهادت یعنی حضور، آشکار؛ غیب یعنی نهان. در واقع «عالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهادَةِ» یعنی دانای نهان و آشکار، دانای ناپیدا و پیدا.

معنی غیب

مقصود از «غیب» در اینجا چیست؟ ما یک غیب نسبی داریم و یک غیبِ به یک اعتبار مطلق. برای ما اکثر غیبها و شهادتها نسبی است؛ چطور؟ مثلاً ما الآن در این منزل و در این اتاقها که هستیم آنچه که در شعاع دید چشم ما قرار گرفته است برای ما شهادت است، دیگر ماورای آن، همه برای ما غیب است و نهان. ما حتی از جیب یکدیگر اطلاع نداریم. همینهایی که اینجا نشسته‌ایم، فقط یک ظاهری از یکدیگر می‌بینیم، دیگر غیر از همین ظاهر و شکل و اندام و وضع نشستن و این صندلیها و این دیوارها و این سقف و این

میز و اینها که الآن داریم می‌بینیم [چیز دیگری نمی‌بینیم.] حتی در همین‌جا باز غیبها و نهانها برای ما، صد برابر پیداها برای ماست؛ گذشته از اینکه از دل و نیت و ملکات یکدیگر خبر نداریم ـ همین‌طور که گفتم ـ حتی از جیب یکدیگر هم خبر نداریم تا چه رسد به قسمتهای دیگر. پس آنها برای ما می‌شود پنهان؛ و لهذا ـ مثلاً همین جا که ما نشسته‌ایم ـ اگر کسی از دل ما خبر بدهد می‌گوییم از غیب خبر می‌دهد، اگر از جیب ما خبر بدهد باز می‌گوییم از غیب خبر داده است؛ تا چه رسد به ماوراء این دیوار، پشت این دیوار، آن خانهٔ دیگر و آن شهر دیگر.

آیا مقصود از اینکه «خداوند عالِم غیب و شهادت است» چنین چیزی است؟ یا نه، همه اینها تازه جزء شهادت است؟ این عالم ما و عالم طبیعت و عالم محسوس از اول تا به آخرش همه شهادت است. اعماق این زمین هم ـ اگر فرو بروید ـ همه شهادت است. غیب یعنی یک امر نادیدنی نه امر دیدنی‌ای که فعلاً ما آن را نمی‌بینیم. داخل آن خانه برای کسانی که آنجا هستند شهادت است اینجا غیب است؛ داخل این خانه برای کسانی که اینجا هستند شهادت است آنجا غیب است، ولی هم آن دیدنی است هم این، هم آن خانه حس کردنی و لمس کردنی است هم این خانه. اما چیزهایی هست که غیب است به معنی نادیدنی، یعنی اصلاً قابل رؤیت و قابل احساس نیست. مثلاً فکر و اندیشه و روح و احساسات ما که اکنون اینجا وجود دارد، همهٔ اینها آثارشان پیداست، و الّا خود اینها را فقط هر کسی در درون خودش آگاه است (چون خودش عین همان درون است) و هیچ کس نمی‌بیند. اینها دیدنی نیست یعنی به چشم قابل احساس نیست و با دست قابل لمس کردن نیست.

در عالم نیز همین‌جور است. همین طور که در اندام ما نادیدنی و دیدنی وجود دارد، [در عالم هم نادیدنی و دیدنی وجود دارد.] مثلاً ما درون خود

به معنای احشاء و امعاء و قلب و کبد و ریه و کلیهٔ خود را نمی‌بینیم ولی دیدنی‌اند و نمی‌بینیم، از باب اینکه پردهٔ شکم فعلاً مانع است؛ اگر شکم ما را بشکافند هر کسی می‌تواند ببیند. اینها غیب نیست. اینها را ما نمی‌بینیم ولی دیدنیهایی است که نمی‌بینیم. اما آنچه که به روح ما تعلق دارد اصلاً دیدنی نیست. یک کسی بگوید ما می‌خواهیم مغز این شخص را بشکافیم روحش را پیدا کنیم، یا کسی بگوید می‌خواهیم مغز او را زیر اشعهٔ ایکس بگذاریم روحش را پیدا کنیم، افکار و اندیشه‌هایش را پیدا کنیم؛ بگوید شما گلستان سعدی یا سورهٔ جمعه را حفظ هستید، من می‌خواهم مغز شما را زیر اشعهٔ ایکس بگذارم ببینم این گلستان سعدی یا سورهٔ جمعه در کجای آن وجود دارد؟ چنین چیزی امکان ندارد. پس فرق است میان دیدنی و ندیدنی. «غیب» در اینجا به معنی «ندیدنی» است، نه آن که ما نمی‌بینیم. فرق است میان آن که نمی‌بینیم ولی دیدنی هست (مشهد را الآن ما نمی‌بینیم ولی امری است دیدنی) و آن که اصلاً دیدنی نیست.

قرآن وقتی سخن از غیب می‌گوید یعنی ندیدنیها: «وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لايَعْلَمُها اِلّا هُوَ»[1] کلیدهای ندیدنیها در نزد اوست. گفتیم خود پروردگار غیب الغیوب است، از هر ندیدنی‌ای ندیدنی‌تر است، چون موجود هر چه از نظر وجود کاملتر باشد از دسترس حواس انسان خارجتر است. آنگاه فرق مؤمن و غیر مؤمن در این است که مؤمن آن کسی است که تنها به دیدنیها ایمان ندارد، به ندیدنیها هم ایمان دارد، یعنی به حقایق موجود ندیدنی هم اعتقاد و ایمان دارد (الم. ذٰلِکَ الْکِتابُ لا رَیْبَ فیهِ هُدیً لِلْمُتَّقینَ. الَّذینَ یُؤْمِنونَ بِالْغَیْبِ وَ یُقیمونَ الصَّلوٰةَ وَ مِمّا رَزَقْناهُمْ یُنْفِقونَ)[2] و اساساً پیغمبران آمده‌اند برای

---

۱. انعام / ۵۹.
۲. بقره / ۱ـ۳.

همین که در ما ایمانِ به حقایق ندیدنی به وجود بیاورند. دیدنیها را که ما چشم داریم و می‌بینیم، حال یا چشم مسلح یا غیر مسلح، دیگر احتیاجی به پیغمبران نیست. پیغمبران نیامده‌اند برای اینکه ما را به «شهادت» آگاه کنند، چون وسیلهٔ آن در اختیار ما هست. کاری که «علم» می‌کند و علوم بشری انجام می‌دهد چیست؟ انسان را به شهادت آگاه می‌کند. عالَم شهادت منطقهٔ علم و علوم است، غیب منطقهٔ ایمان است. البته این که می‌گوییم «غیب منطقهٔ ایمان است» نه این است که عقل به هیچ وجه به آن راه ندارد؛ عقل هم که راه دارد با استدلال راه پیدا می‌کند. پیغمبران می‌آیند عقل مردم را ارشاد می‌کنند، تذکر می‌دهند، یادآوری می‌کنند و از راه عقل هم مردم را مؤمن می‌کنند ولی عقل غیر از علمِ به معنای تجربه و احساس است. پس در واقع «عالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهادَةِ» [یعنی] ذات پروردگار آگاه است بر نهان، آنچه که منطقهٔ ایمان است، و بر شهادت و آنچه که منطقهٔ حس و احساس و علوم است، منطقه‌ای که بشر هم با پای خودش می‌تواند به آن منطقه برود. ولی غیب و شهادت، هر دو برای پروردگار علی‌السویه است؛ او دانا و آگاه است هم بر غیب و هم بر شهادت.

الله، اسم خاص پروردگار

اسماء پروردگار ـ همین‌طور که عرض کردم ـ به معنی نامگذاری نیست؛ اسم خدا به معنی نامگذاری نیست، چون اسم نامگذاری قراردادی است، هر اسمی را روی هر چیزی می‌شود گذاشت؛ آن دیگر قرارداد است؛ لازم نیست معنی آن اسم واقعاً در این شیء صدق کند. مثلاً اگر اسم کسی را گذاشتند «حسن» (حسن یعنی نیکو، زیبا) ممکن است او واقعاً هم حسن و نیکو و زیبا باشد، و ممکن است زشت‌ترین افراد باشد؛ کسی نمی‌تواند ایراد بگیرد؛ می‌گویند نامگذاری است و در نامگذاری این حرفها نیست. مثل

فامیلهایی است که افراد روی خودشان می‌گذارند. البته فامیلها خوب انتخاب می‌شود و باید هم خوب انتخاب شود اما معنای نامگذاری این نیست که حتماً حقیقت این [نام] بر آن [شیئ] صدق کند.

از آن شاهکارهای سیاسی مرحوم سید حسن مدرس نقل می‌کنند که در همان دورهٔ تقریباً چهل و پنج سال پیش یک موجی پیدا شده بود ـ که هر چند وقت یک بار هم پیدا می‌شود و آن وقت این موج شدیدتر از امروز بود ـ که ما باید لغات بیگانه را (به قول اینها) از زبان فارسی بیرون بریزیم و اصلاً نباید هیچ لغت عربی در زبان ما وجود داشته باشد. این موج در مجلس هم راه پیدا کرده بود و می‌خواستند آن را به صورت یک قانون در بیاورند. مرحوم مدرس با این فکر مبارزه می‌کرد. (گاهی یک شوخی، یک متلک، یک هو کردن اثرش از چند برهان بیشتر است.) گفته بود بسیار خوب، حالا ببینیم چی می‌شِد! (به قول خودش؛ اصفهانی بود)، چه از آب در می‌آید! رو کرده بود به رئیس مجلس و گفته بود آقای رئیس مجلس! اسم من حسنِس، اسم جنابعالی هم حسینِس، حالا این اسمها را می‌خواهند تبدیل کنند به فارسی، پس من می‌شوم «نیک»، حسین هم که تصغیر حسن است می‌شود نیکچه، پس بعد از این من نیکم شما نیکچه، مثل دیگ، دیگچه؛ یک چند تا از اینها را با همدیگر جور کرد، مجلس خندید، لایحه به همین [شوخی] از بین رفت.

حال، اسم‌گذاری اسم‌گذاری است، ولی در مورد پروردگار اسم به آن معناست که عرض کردم، یعنی یک صفت که قائم به ذات پروردگار است، و الّا کسی آنجا اسم‌گذاری نکرده؛ ولهذا اسمهای پروردگار همه اسمهای عام و کلی است که احیاناً در مورد غیر پروردگار هم این اسمها یا بعضی از این اسمها استعمال می‌شود ولی در یک دایرهٔ خیلی محدود. مثلاً ما به پروردگار می‌گوییم «عالم»، به غیر پروردگار هم می‌گوییم عالم. گو اینکه علم او به

معنای علم غیرمتناهی است و علم غیر پروردگار هرچه باشد بالأخره متناهی و محدود است، ولی گفته می‌شود. اما بعد عرض می‌کنیم که بعضی از صفات است که در بارهٔ غیر پروردگار گفته نمی‌شود. در میان اسماء، یک اسم است که گذشته از اینکه خاصیت معنی خودش را در مورد پروردگار دارد، عَلَم هم هست، یعنی اسم خاص است و جنبهٔ نامگذاری هم در آن هست، و آن اسم «اللّٰه» است. ولی «اللّٰه» اسم شخصی و فردی است. «اللّٰه» یعنی ذات مستجمع جمیع کمالات. هر اسمی از اسمهای دیگر یک شأن از شؤون پروردگار را بیان می‌کند. «عالِم» وقتی که می‌گوییم، آن شأن را می‌گوید که بر همه چیز آگاه است. «قادر» وقتی که می‌گوییم، آن شأن را می‌گوید که بر همه چیز تواناست. «مرید» اگر می‌گوییم، آن شأن را می‌گوید که هر کاری از او به حسب اراده و خواست و اختیار صادر می‌شود نه به جبر و نه به طبع. «حیّ» اگر می‌گوییم یعنی حقیقتی است زنده نه حقیقتی است مرده. همین‌طور سمیع، بصیر و ... اما وقتی می‌گوییم «اللّٰه» یعنی ذاتی که جمیع کمالات در او جمع است. حافظ می‌گوید:

شرح مجموعهٔ گل مرغ سحر داند و بس
که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست

اعتراضش به فیلسوفان است، می‌گوید امکان ندارد یک فیلسوف بتواند ذات مستجمع جمیع کمالات را درست بشناسد و درک کند مگر آن کسی که از طریق عبودیت و معرفت جلو آمده باشد و از طریق تزکیهٔ نفس مرغ سحر شده باشد، المستغفرینَ بِالاسحار، آنهایی که در سحرها با خدا راز و نیاز دارند که از ناحیه خود خدا معرفت خدا به آنها موهبت می‌شود.

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی
ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

پس در میان اسماء، «اللّٰه» گذشته از اینکه جامع ترین اسماء است، اسم

خاص هم هست و لهذا این اسم را روی هیچ انسانی نمی‌شود گذاشت. اینکه اسم یک انسان را «اللّٰه» بگذارند غلط است؛ کما اینکه «رحمن» هم نمی‌گذارند. البته در سابق اساساً تأدّب همیشه اقتضا می‌کرده است ـ و این کار را هم می‌کردند ـ که هیچ اسمی از اسماء پروردگار را روی یک انسان نمی‌گذاشتند ولو اسماء عام را، [و اگر می‌گذاشتند به صورت دو جزئی بود]، بعد کم‌کم معمول شده و جزء اول را انداخته‌اند. مثلاً «مَلِک» اسم خداوند است؛ به انسانی ملک نمی‌گفته‌اند، عبدالملک می‌گفته‌اند. «عزیز» اسم خداوند است؛ به کسی عزیز نمی‌گفتند، عبدالعزیز می‌گفتند. «جبّار» اسم پروردگار است؛ به کسی جبار نمی‌گفتند، عبدالجبار می‌گفتند؛ و همین هم درست است. به کسی حتی «رحمن» نمی‌گفتند، عبدالرحمن می‌گفتند؛ «رحیم» نمی‌گفتند، عبدالرحیم می‌گفتند. ولی کم‌کم خود آن ملک، عزیز، جبار، رحمن و رحیم را اسم می‌گذارند که کار درستی هم نیست.

فرق رحمن و رحیم

«هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحیمُ» (کلمهٔ «هُوَ» در این آیات خیلی تکرار شده) اوست ذات رحمن و اوست ذات رحیم. رحمن و رحیم هر دو از یک ماده است، از مادهٔ «رحمت». آن جود و بخششی که در مورد کسی می‌شود که کأنّه یک موجود ضعیف ناتوان عاجزی استحقاق این را دارد که به او تفضلی بشود، این جود را «رحمت» می‌گویند. حال فرق «رحمن» و «رحیم» چیست؟ چرا ما به خدا می‌گوییم «رحمن»، چرا به خدا می‌گوییم «رحیم»؟ این را در روایاتْ ائمه اطهار برای ما بیان فرموده‌اند؛ گفته‌اند پروردگار دو نوع رحمت دارد: رحمت عام و رحمت خاص. مقصود از «رحمت عام» همان رحمتی است که شامل همه موجودات می‌شود که هر موجودی همین‌قدر که قابلیت برای موجود شدن داشته باشد خدا او را موجود می‌کند و هر کمال وجودی‌ای که

امکان آن را داشته باشد که به او داده شود، خداوند به او می‌دهد. وجود مساوی با رحمت است. رحمانیت پروردگار به سراسر عالم گسترده است، یعنی اصلاً سراسر عالم نیست مگر مظهر رحمانیت پروردگار؛ آن کافرِ کافر هم از رحمت رحمانیهٔ پروردگار بهره‌مند است. ولی یک نوع رحمتها هست که مقدماتش را انسان باید اکتساب کند. این رحمت جز از طریق اکتساب، نازل شدنی نیست. این رحمت را باید به کسب (یعنی با کسب لیاقت) نازل کرد. آن کدام رحمت است؟ آن رحمتهایی که در قرآن از آنها زیاد یاد می‌شود و نقطهٔ مقابلش نقمت است. در آنجا نقطهٔ مقابل، نقمت نیست، ولی در اینجا نقطهٔ مقابل حتماً نقمت است. انسانهای مؤمن، فرد مؤمن یا جامعه‌ای که به لوازم ایمانش یعنی به وظیفهٔ خودش عمل می‌کند، [مشمول این نوع رحمت می‌شوند.] در اثر عمل صالح، خداوند عالم یک نوع تفضلاتی به بندگان می‌کند؛ آن تفضلاتی را که نتیجهٔ اعمال شایسته است «رحمت رحیمیّه» می‌گویند.

رحمت رحمانیه هیچ به عمل و صلاح بنده ارتباط ندارد، ولی رحمت رحیمیه فقط و فقط بستگی دارد به صلاحیت و اعمال صالح بنده و به لیاقتی که آن بنده برای خود کسب می‌کند، و لهذا قرآن در مواردی این مطلب را بیان می‌کند که گاهی مردم میان رحمت رحیمیه و رحمت رحمانیه اشتباه می‌کنند، مثلاً ـ این در بعضی آیات قرآن هست ـ می‌بینند خداوند به یک نفر آدم کافر یا فاسق ثروت زیادی داد؛ تعجب می‌کنند، خیال می‌کنند ثروت زیاد از نوع رحمت رحیمیه است یعنی از نوع آن رحمتهایی است که انسان را به خدا نزدیک می‌کند، از نوع رحمتهایی که واقعاً سعادت است. می‌گویند خدا چرا چنین می‌کند؟ فکر نمی‌کند که آن رحمتی که تفضل الهی و مربوط به شایستگی انسان است، غیر از این حرفهاست؛ آن گاهی ممکن است به صورت فقر برای انسان نازل شود، این دیگر بستگی دارد به حال بنده.

خدای متعال گاهی بنده‌ای را که لیاقت اینکه عنایت خاص الهی به او برسد و او را دستگیری کند دارد و راهش منحصر است بـه ایـنکه او را در یک سختی و رنج قرار بدهد، رنجی از نوع فقر، رنجی از نوع مصیبت، رنجی از نوع فراق، رنجی از نوع دیگر برای او نازل می‌کند (رحمت رحیمیه آن است که در نهایت امر برای انسان سعادت است) و بر عکس گاهی بنده‌ای را به دلیل اینکه مستحق رحمت رحیمیه نیست و مسـتحق نـقمت است یـعنی اعمالش او را مستحق کرده که در همین دنیا معاقَب شود [به صورت فراهم کردن نعمتها برای او، عِقاب می‌کند.] عقابها فرق می‌کند. بدترین عقابها این است که خدا او را از اینکه به طرف خودش بیاید طرد کند، یعنی موجبات غفلت را به او بدهد. در مواردی ـ کلیت ندارد ـ خدا می‌خواهد به بنده‌ای بگوید برو گم‌شو، دیگر اینجا نیا؛ همه چیز را برایش فراهم می‌کند یعنی برو گم‌شو. آن «برو گم‌شو» است.

پس رحمت رحمانیه یک مطلب است و رحمت رحیمیه مطلب دیگر. رحمت رحیمیه آن است که در نهایت امر انسان را به سعادت نزدیک کند، حال می‌خواهد به حسب صورت و ظاهر و با مقیاسهای کوچک و محدود بشر خیر و نیکی شمرده شود یا در این مقیاسهای کوچک خـیر و نـیکی شمرده نشود.

این حدیث را مکرر خوانده‌ایم که پیغمبر اکرم به خانه مردی رفتند. از طاقچهٔ اتاق او یک تخم مرغ افتاد و نشکست. این امر باعث تعجب حضرت شد. او گفت یا رسولَ‌الله! تعجب نفرمایید، در خانهٔ ما از این قضایا زیـاد است؛ اصلاً درِ خانهٔ ما را ضرر و مصیبت و این چـیزها نـمی‌زند. ظـاهراً می‌گویند پیغمبر برخاستند و رفتند؛ فرمودند پس معلوم می‌شود خدا تو را از درِ خانهٔ خودش طرد و رد کرده، چون همین سختیها و مصائب است کـه انسان را پرورش می‌دهد و بیشتر به سوی خدا می‌برد. این برای تـو خـیر

نبوده است.

در قرآن تعبیر «استدراج» آمده (سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ‌حَيْثُ لايَعْلَمونَ)[1] که این بدترین عقوبت الهی است؛ یعنی آرام آرام، درجه به درجه اینها را می‌گیریم عقابشان می‌کنیم که خودشان نمی‌فهمند. گفته‌اند استدراج یعنی همین، یعنی این نعمتها را پی در پی به او می‌دهیم، سرگرمش می‌کنیم، سرگرم و سرگرم می‌شود، به این وسیله عقابش می‌کنیم.

پس این، فرق میان رحمن و رحیم است. همه مشمول رحمت رحمانیه هستند؛ خوشا به حال آن بنده‌ای که مشمول رحمت رحیمیه پروردگار هم باشد. [آیه می‌فرماید] اوست خدای رحمان و اوست خدای رحیم. به تعبیر دیگری می‌گویند رحمانیت یعنی بسط و نزول وجود از ناحیه پروردگار؛ رحیمیت یعنی کشاندن این موجودات به سوی خودش، به سوی جوار قرب پروردگار.

خداوند، مِلک واقعی

«هُوَ اللّٰهُ الَّذی لا اِلـٰهَ اِلّا هُوَ الْمَلِکُ الْقُدّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَیْمِنُ الْعَزیزُ الْجَبّارُ الْمُتَکَبِّرُ». باز همان جملۀ «هُوَ اللّٰهُ الَّذی لا اِلـٰهَ اِلّا هُوَ» در اول این آیه هم تکرار شده است. اوست «اللّٰه» که جز او الهی و معبودی نیست، جز او شایسته‌ای برای معبودیت وجود ندارد. «اَلْمَلِکُ» آن که مَلِک است. «مَلِک» که در فارسی «پادشاه» ترجمه می‌کنند ـ حال ترجمه‌اش صحیح باشد یا نباشد نمی‌دانم ـ اسمی از اسماء پروردگار است که عرض کردیم در قدیم به کسی «ملک» نمی‌گفتند، «عبدالملک» می‌گفتند. مِلکی داریم و مالکی. در سورۀ حمد می‌خوانیم: «اَلرَّحْمٰنِ الرَّحیمِ. مالِکِ یَوْمِ الدّینِ» که همان هم در قرائت دو

---

۱. اعراف / ۱۸۲.

جور خوانده می‌شود: «مَلِکِ یَوْمِ الدّینِ» و «مالِکِ یَوْمِ الدّینِ». فرق «مالک» و «ملِک» چیست؟ از نظر صیغهٔ لفظی، مالک اسم فاعل است و ملک صفت مشبّهه. ولی می‌گویند غیر از این جنبهٔ وزنی، فرق دیگر هم دارند و آن این است که ملِک از مادهٔ «مُلک» است و مالک از مادهٔ «مِلک». مُلک و مِلک با یکدیگر تفاوت دارند. مِلک در مورد مملوکها گفته می‌شود. انسان اگر دارایی‌ای داشته باشد مالک دارایی خودش است، یعنی این دارایی به او اختصاص دارد، هر گونه که بخواهد در آن تصرف می‌کند، از این جهت می‌گوییم «مالک». در مورد خدا جز در [خصوص] قیامت [«مالک» اطلاق نشده] که تازه بعضی آیه را «ملِک» هم خوانده‌اند و حتی بیشتر ترجیح می‌دهند که این «مالک» هم چون به طرز اماله به اصطلاح خوانده می‌شود (مَالِکِ یَوْمِ‌الدّین) همان معنی ملِک را می‌دهد.

ما به خدای متعال نمی‌گوییم مالک عالم، چون «مالک» یک صفت کمال نیست. در مورد مخلوق می‌تواند صفت کمال باشد. این که عالم را به منزلهٔ ثروتی در نظر بگیریم که تعلق به پروردگار دارد، حال عرض می‌کنم از چه وجهی ممکن است و از چه وجهی نه. ولی در «ملِک» که از مادهٔ مُلک است، مفهوم دارایی و ثروت نخوابیده، مفهوم قدرت خوابیده است؛ یعنی تمام ذرات عالم در دست قدرت اوست، زمام همه امور عالم در دست قدرت پروردگار است. اگر ما به پروردگار «مالک» می‌گوییم به اعتبار این است که به بشر «مالک» می‌گوییم. چون بشرها خودشان را مالک یک عده اشیاء یعنی نعمتها و موهبتها می‌دانند، می‌گوییم اینهایی که تو مالک هستی [در حقیقت مال تو نیست،] مالک حقیقی خداست؛ این ثروتها که الآن به تو تعلق دارد، این تعلق تعلقِ قراردادی است، مالک حقیقی خداوند است (وَ لِلّٰهِ خَزائِنُ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ)[۱]. به این اعتبار است که به خدا می‌گوییم

---

۱. منافقون / ۷.

«مالک» و الّا قطع نظر از این اعتبار، معنی ندارد که ما عالم را به منزلهٔ ثروت خدا در نظر بگیریم چون ثروت از آن جهت اعتبار می‌شود که انسان هرطوری که بخواهد، برای خود در آن تصرف کند، در حالی که این در مورد خداوند معنی ندارد. ولی به آن معنا که می‌خواهیم بگوییم آنچه تو داری و تو خود را دارندهٔ آن حساب می‌کنی، دارندهٔ واقعی اینها خداوند است، [اطلاق «مالک» به خداوند مانعی ندارد.]

خداوند متعال ملِک حقیقی و واقعی است نه ملِکی که دایرهٔ مُلکش مثلاً در حد دایرهٔ مُلک بشرهاست یا کمی از آن بیشتر؛ ملِکی که دایرهٔ مُلکش تمام ذرات وجود را می‌گیرد. تمام ذرات وجود به منزلهٔ جنود و سپاهیان پروردگار هستند (وَلِلّٰهِ جُنودُ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ)[1]، همان‌طوری که مولوی می‌گوید:

جمله ذرات زمین و آسمان لشکر حق‌اند گاه امتحان
آب را دیدی که در طوفان چه کرد؟ باد را دیدی که با عادان چه کرد؟

خدا ملِک منزه از نقص است

«اَلْمَلِکُ الْقُدّوس» (من بین راه که می‌آمدم یکی از تفاسیر را مطالعه می‌کردم، نکته‌ای را ذکر کرده بود که نکتهٔ خوبی است.) در دو جای قرآن می‌بینیم ترکیب «اَلْمَلِکُ الْقُدّوس» آمده است و ظاهراً غیر از این دو جا ما جای دیگر نداریم. یکی در اول سورهٔ جمعه است که می‌فرماید: «یُسَبِّحُ لِلّٰهِ ما فِی السَّمٰواتِ وَ ما فِی الْاَرْضِ الْمَلِکِ الْقُدّوسِ الْعَزیزِ الْحَکیم». آنجا کلمهٔ «ملک» که آمده پشت سرش کلمهٔ «قدّوس» آمده است. در آخر سورهٔ حشر هم بلافاصله بعد از کلمهٔ «ملک» کلمهٔ «قدّوس» آمده؛ چرا؟ قدّوس از مادهٔ «قدس» است [و قدس و] قداست [یعنی] طهارت، نزاهت، مبرّا بودن از هر

---

۱. فتح / ۴.

عیب و نقص و از هر کارِ ناکردنی (کما اینکه کلمهٔ «سُبّوح» هم بر خداوند اطلاق می‌شود)، همان معنای «یُسَبِّحُ لِلّٰهِ ما فِی السَّمٰواتِ وَ ما فِی الْاَرْضِ» که در اول سورهٔ جمعه و اول یک سورهٔ دیگر هست و در یک سورهٔ دیگر بدون «ما» هست. «خداوند قدّوس است» یعنی از هر چه که نقص و کمبودی و نبایستنی هست منزّه است، [یعنی] «تَعالَی اللّٰهُ» برتر است خداوند از اینکه به چیزی که دلالت کند بر یک کمی، بر یک کاستی، بر یک نقص، بر یک نبایستنی، متصف باشد. مبالغه هم هست؛ یعنی پروردگار در نهایتْ درجه [منزه از نقص] است، یعنی هر چه هم که شما بخواهید صفات کمال بـه او نسبت بدهید آخرش آن صفات کمال ـ چون شما نسبت می‌دهید ـ عاری از نوعی نقص نیست. این جامه‌هایی که بشر در معرفت خودش به پروردگار می‌پوشاند، در نهایت امر باید پروردگار را از اینها منزه بداند؛ یعنی بـاز او برتر و بالاتر از همهٔ اینهاست.

آن نکته‌ای که در آن تفسیر نوشته بود این بود که چرا همیشه بـعد از «ملِک» کلمهٔ «قدّوس» می‌آید؟ چون «ملِک» نهایت اقتدار را مـی‌رساند. بشر روی تجربه‌های ذهنی خودش هر جا که اقتدار و قدرت را دیده است یک نوع نامنزّهی هم پشت سرش دیده است، یعنی وقتی خود بشر قدرت پیدا می‌کند دیگر حسابها و معیارها از دست می‌رود. قدرت که پیدا شود، آلودگی به نقایص و به کارهایی که نبایست کرد هم پیدا می‌شود؛ به اصطلاح معروف «سوء استفاده». قدرت که آمد سوء استفاده هم پیدا می‌شود. پیغمبر فرمود: «مَنْ مَلِکَ اِسْتَأْثَرَ» هر کسی که قدرت زیاد پیدا کند (در بشرها) بعد استیثار پیدا می‌کند یعنی همه چیز را به خودش اختصاص می‌دهد، می‌گوید «من». ولی پروردگار آن ملِک و صاحب قدرت و صاحب اقتدار بی منتهایی است که در عین اینکه این قدرت بی‌منتهاست دامن کبریائش هرگز به هیچ نقصی آلوده نمی‌شود. تا شـنیدید او قـدرت عـلی‌الاطـلاق است، اقـتدار

علی‌الاطلاق است و اقتدارش غیر متناهی است یک وقت فکر نکنید پس ما کجا، پروردگار کجا؟! یک وقت خدا ـ خداست دیگر ـ ظلم هم کرد کرد، کیست که بیاید جلویش را بگیرد؟ بله، هیچ کس نیست بیاید جلویش را بگیرد ولی او خودش است که نمی‌کند، نه اینکه کسی جلویش را می‌گیرد. او از اینکه ظلم کند، از اینکه بی‌عدالتی کند، از اینکه تبعیض کند، از اینکه چیزی را برای خود بخواهد، از اینکه بخل و امساک بورزد، از همهٔ اینها منزه است؛ در نهایت اقتدار نهایت قدّوسیت را دارد.

نکتهٔ خوبی است که این مفسرین گفته‌اند، خصوصاً که بعد کلمه «اَلسَّلام» را دارد. به نظر می‌رسد این سه کلمه خیلی عجیب پشت سر یکدیگر وارد شده است. قرآن است؛ کلمات قرآن آنچنان با یکدیگر ردیف می‌شوند که انسان حیرت می‌کند. وقتی که کلمهٔ «مِلِک» می‌آید: «هُوَ اللّٰهُ الَّذی لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ الْمَلِکُ» آن صاحب اقتدار علی‌الاطلاق؛ خوف و خشیت و ابّهت و عظمت و جلال پروردگار قلب انسان را پر می‌کند. خصوصاً اگر بتواند این معنی ملک را خوب تصور کند، دیگر در مقابل پروردگار هیچ چیزی اساساً به نظرش نمی‌آید. گفتیم پشت سرش ممکن است یک توهّم پیدا شود: قدرت است؛ به دنبال خود سوء استفاده می‌آورد. فرنگیها تعبیرهای خوبی در زمینهٔ قدرت دارند، مثل این که می‌گویند قدرت آنارشیست است، قدرت هر جا که پیدا شد دیگر پایبند قانون و حساب و نظم و این حرفها نیست؛ قدرت است دیگر، قاعده و قانون به هم می‌خورد. «اَلْقُدّوس» خیر، آن قدرت [علی‌الاطلاق، قدّوس است، از هرگونه نقصی منزه است، اَلسَّلامُ و خیر مطلق است.][1]

۱. [در اینجا نوار به پایان خود رسیده و چند جمله‌ای از بیانات استاد شهید ضبط نشده است. البته در جلسهٔ بعد خلاصهٔ این مطالب ذکر شده است.]

۶ تفسیر سورۀ حشــر

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

هُوَ اللّٰهُ الَّذی لا اِلـٰهَ اِلّا هُوَ الْمَلِکُ الْقُدّوسُ السَّلامُ الْـمُؤْمِنُ الْمُهَیْمِنُ الْعَزیزُ الْجَبّارُ الْمُتَکَبِّرُ سُبْحانَ اللّٰهِ عَمّا یُشْرِکونَ. هُوَ اللّٰهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْاَسْماءُ الْحُسْنیٰ یُسَبِّحُ لَهُ ما فِی السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وَ هُوَ الْعَزیزُ الْحَکیمُ [1].

در وسطهای این آیه بود که در جلسۀ پیش ماندیم. به‌طور مختصر بـه آن مقداری که گفتیم اشاره می‌کنیم و رد می‌شویم. آیات، آیات توحیدی است. قسمتی از اسماء حسنای الهی در این آیات بیان شده است و در آخر هـم برای اینکه کسی توهّم نکند که اسماء حسنای الهی منحصر به همینهاست که

۱. حشر/ ۲۳ و ۲۴.

اینجا ذکر کردیم می‌فرماید: «لَهُ الْاَسْماءُ الْحُسْنیٰ» هر اسمی که اسم حُسنیٰ باشد [از آنِ اوست.] در جلسهٔ پیش عرض کردیم وقتی که صفتی را در حالی که متلبّس به ذات است در نظر بگیریم و اعتبار کنیم، به آن «اسم» می‌گویند؛ یعنی اسم در اینجا غیر از نام است که ما معمولاً در اصطلاح عرف داریم. نام یعنی یک قرارداد. یک لفظ را البته به اعتبار معنایی ولی به حسب قرارداد روی شخصی می‌گذارند یا روی چیزی، که گاهی اشیاء هم نام دارند. مثلاً «تهران» نام یک شهر است، «قم» نام یک شهر است. گاهی بشر برای کوهها و اسبها هم نام مخصوص می‌گذارد. ولی در نام، رابطهٔ نام با آن شئ یک رابطهٔ قراردادی است؛ قرارداد کرده‌اند. احیاناً ممکن است که مفهوم آن نام با آن شخص هیچ انطباقی نداشته باشد. اگر اسم کسی را گذاشتند علی، برای این است که او را با این نام بشناسند، وقتی می‌خواهند صدایش کنند بگویند علی. اما این دلیل نیست که این علی هم مثل آن علی واقعاً علی باشد یعنی دارای علوّ باشد. گاهی برعکس اسم می‌گذارند: «بر عکس نهند نام زنگی کافور» یک سیاه زنگی را [«کافور» می‌نامند.] قدیم معمول بود؛ یکی از اسمهایی که روی غلامها می‌گذاشتند «کافور» بود. کافور سفید است. یا به کچل می‌گفتند «زلفعلی». ولی اسم در مورد خداوند این نیست که ما برای خداوند نامهای متعدد قرارداد کرده‌ایم آن‌طور که در زبان عربی برای شیر، این حیوان درنده، نامهای متعدد گذاشته‌اند. در نصاب می‌گوید:

غضنفر و اسد و لیث و حارث و دلهاث

هژبر و قَسوَره و حیدر است و ضیغم شیر

ولی همهٔ آنها نامگذاری است. در زبان عرب این چیزها خیلی زیاد است که مثلاً برای شیر یا سگ یا گربه اسمهای متعدد بگذارند. اسماء الهی این نیست که برای خدا اسمْ زیاد گذاشته‌اند؛ آنجا اسم‌گذاری نیست. در میان اسماء الهی تنها «اللّٰه» را بعضی می‌گویند که در عین اینکه معنایش بر

خداوند متعال صادق است جنبهٔ علَمیّت و نامگذاری دارد، که آن هم صد در صد معلوم نیست این‌طور باشد. اسماء الهی در واقع یعنی شؤون الهی. خدای متعال واقعاً شؤون کمالیه و جمالیه و جلالیه‌ای دارد، و ما به اعتبار آن شؤون و صفات کمالیه، با الفاظی از آن کمالها و جمالها و جلالها تعبیر می‌کنیم؛ و قهراً این امر میزان معینی دارد یا ندارد، که عرض می‌کنم.

به این معنا ممکن است شئ دیگری هم اسمائی داشــته بـاشد یـعنی صفاتِ مثلاً کمالیه‌ای داشته باشد. یک انسان هم ممکن است غیر از نامها یک سلسله اسماء داشته باشد، ولی یگانه ذاتی که تمام اسمائی که دلالت بر کمال کنند (اسماء حسنیٰ؛ الفاظی که [هر یک] دلالت بر یک معنا کند که اصل آن اسم آن معنی است)، تمام معانی کمالیه و صفات کمالیه در مورد او صادق است و هر اسمی هم در نهایتِ معنی خودش و به نحو احسن بر او صادق است، ذات پروردگار است.

مثلاً «عالِم» یک صفت است؛ [یعنی] معنی «عالم» یک صفت کمالیه است. «عالم» به غیر خدا هم احیاناً اطلاق می‌شود ولی عالم به نحو احسن و اکمل (یعنی آن عالِمی که در او جهل راه ندارد که نقیضش را به‌کلی نـفی می‌کند) فقط در بارهٔ خدای متعال صادق است؛ یعنی در بارهٔ یک انسان اگر «عالم» صادق باشد، در همان حال نقیضش هم صادق است، چون عـالم است به چیزی و عالم نیست به چیز دیگر (جاهل است به چیزی). اگر بر یک موجود دیگر ـ انسان یا غیر انسان ـ «قادر» صادق باشد، در همان حال نقیض قادر هم صادق است، و نقیضش بیشتر صادق است؛ یعنی قادر است نسبت به یک شئ معین، و قادر نیست نسبت به بی‌نهایت چیزها؛ نسبت به امور محدودی قادر است و نسبت به بی‌نهایت [امور] غیر قـادر و عـاجز است؛ عالم است نسبت به امر محدودی و غیر عالم و جاهل است نسبت به نامحدود.

داستان ابن‌الجوزی را مکرّر عرض کرده‌ایم که بالای منبر بود، زنی از او مسأله‌ای سؤال کرد. نمی‌دانست. با شهامت گفت: نمی‌دانم. زن گفت: تو که نمی‌دانی چرا سه پله از دیگران بالاتر نشسته‌ای؟ گفت: آن سه پله را بالاتر رفته‌ام به اندازهٔ آن چیزهایی که می‌دانم و شما نمی‌دانید؛ اگر می‌خواستند به نسبت چیزهایی که نمی‌دانم برایم منبر بسازند تا فلک هفتم بالا می‌رفت.

این است که هر انسانی هر اندازه عالم باشد باز ناعالم بودنش هزاران برابر بیشتر است از عالم بودنش.

یا «متکلّم» صفتی است که برای انسانها صادق است، برای خدا هم صادق است. ولی انسان متکلم است به کلام محدود. هر چه هم انسان پرحرف باشد همهٔ حرفهای او از اول تا آخر عمرش مگر چقدر است؟ ولی خداوند متکلم است چون تمام عالم و ذرّات وجود، کلمات او هستند: «قُلْ لَوْ کانَ الْبَحْرُ مِداداً لِکَلِماتِ رَبّی لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ کَلِماتُ رَبّی»[1] بگو اگر دریاها را مرکّب کنند برای احصاء سخنان پروردگار من، این مرکّبها تمام می‌شود و سخن پروردگار تمام نمی‌شود. پس انسان، متکلمِ غیر متکلم است، متکلمی است که در عین اینکه متکلم است لال است. اما متکلم علی‌الاطلاق خداوند است.

همهٔ عالم اسم خدا و جلوهٔ اوست

همچنین در بارهٔ خدا جمیع اسماء حُسنیٰ ـ نه بعضی ـ صادق است. مثلاً در بارهٔ انسان بعضی اسماء صادق است و بعضی اصلاً صادق نیست. برای مثال، قدیم بودن، ازلی بودن، قائم‌بالذّات بودن از اسماء حسنیٰ است که در مورد انسان هیچ صادق نیست. در بارهٔ غیر خدا بعضی از اسماء حسنیٰ صادق

۱. کهف/ ۱۰۹.

است، آنهم هر اسمی که صادق است در یک حد بسیار محدودی صادق است. «لَهُ الْاَسْماءُ الْحُسْنیٰ» یا در آیهٔ دیگر می‌فرماید: «وَلِلّٰهِ الْاَسْماءُ الْحُسْنیٰ» [۱] اسماء حسنی منحصراً از آنِ اوست، به این معنا که آن که جمیع اسماء حسنی و هر اسمی هم به نحو احسن و اکمل [و] به طور غیر متناهی بر او صادق است ذات پروردگار است.

این است که در [آیهٔ دیگر] می‌فرماید: «وَ لِلّٰهِ الْاَسْماءُ الْحُسْنیٰ وَ الْاَمْثالُ الْعُلْیا» [۲]. ما در این بیانی که الآن عرض کردیم گفتیم غیر خدا هم اسم حَسَن دارد ولی بعضی اسمهای حسن را، و آن اسمی را هم که دارد نه به حد اعلا و اکمل، ولی خداوند همهٔ اسماء حُسنی را و هر اسم حَسنی را هم به نحو احسن دارد. اگر با یک نظر توحیدی عمیقتر نگاه کنیم می‌بینیم در [آنجا] که می‌فرماید: «وَ لِلّٰهِ الْاَسْماءُ الْحُسْنیٰ وَ الْاَمْثالُ الْعُلْیا» اصلاً همه چیز را منحصر به خدا می‌کند. معنایش این می‌شود که غیر خدا هم هر اسم حَسنی دارد باز از اوست یعنی پرتوی و جلوه‌ای است از او. خیال نکن که خدا مقداری از علم را به این انسان عالِم داده و العیاذ بالله خودش ندارد؛ بلکه علم او هم مظهری است از علم حق؛ خود او و علمش هم به یک اعتبار اسمی از اسماء حسنای الهی است. هر موجودی هر صفت کمالی که دارد، آن صفت به اعتبار اینکه مظهری از مظاهر اسماء الهی است مال خداست بلکه بیش از آنکه مال خود آن شئ باشد مال خداست. آنچه که به خدا نسبت داده نمی‌شود فقط نسبتهای نقص است، عدم است، نیستیهاست که پروردگار قدّوس است، منزّه است از اینکه نیستیها و بی‌کمالی‌ها و محدودیتها به او نسبت داده شود.

---

۱. اعراف/ ۱۸۰.
۲.

اگر از این دید نگاه کنیم هر چه در عالم هستی ببینیم اسم خدا می‌بینیم یعنی شأن و جلوهٔ حق را می‌بینیم. این است که ما در دعای کمیل می‌خوانیم: «وَ بِاَسْمائِکَ الَّتی مَلَأَتْ اَرْکانَ کُلِّ شَیْءٍ»[1] اسماء الهی ارکان همهٔ اشیاء را پر کرده است یعنی در هر چیزی شما هر کمالی و هر جلالی و هر جمالی و هر قوّتی و هر عظمتی و هر جلوه‌ای که می‌بینید اگر دیدتان دید توحیدی باشد می‌بینید همان هم مظهری از جلوهٔ حق، کمال حق، جلال حق و جمال حق است.

این است که [می‌فرماید:] «وَ لِلّٰهِ الْاَسْماءُ الْحُسْنیٰ وَ الْاَمْثالُ الْعُلْیا» اسماء حُسنی و مثلهای علیا منحصراً از آنِ خداست. «مثَل» یعنی هر چیزی که نمایانگر چیز دیگری باشد، چون ممثِّل است. وقتی که چیزی، چیز دیگر را نشان می‌دهد [به آن «مثَل» می‌گویند،] مانند تصویری که عکس یک فرد است. عکس روی دیوار را که عربها الآن هم به آن «تمثال» (یا مثال) می‌گویند چرا «تمثال» می‌گویند؟ چون ممثِّل یک شئ دیگر است یعنی ارائه دهندهٔ یک شئ دیگر است. هر لفظی و هر بیانی و هر چیزی که بیانگر و نشان‌دهندهٔ عالیترین کمالها باشد از اوست.

آیا اسماء الله توقیفی است؟

مسأله‌ای میان فقها از یک طرف و متکلمین و فلاسفه از طرف دیگر مطرح است که آیا اسماءالله توقیفی است یا توقیفی نیست؟ «توقیفی است» یعنی ما فقط آن اسمائی را می‌توانیم بر خدای متعال اطلاق کنیم که در قرآن یا سنّت اجازه داده شده است. مثلاً اگر به خداوند می‌گوییم «متکلم» از باب این است که در قرآن به او گفته‌اند «متکلم». یا اگر ما به خدا بگوییم «شافی»،

---

۱. دعای کمیل، مفاتیح الجنان.

چون در سنّت مثلاً آمده است. اما اگر اسمی در کتاب و سنت نیامده باشد آیا ما می توانیم به خداوند اطلاق کنیم یا نه؟ قرآن ضابطه به دست می‌دهد و آن همین است که هر چه که صفت کمالیه باشد به نحو اکملش بر خدای متعال اطلاق می‌شود. اگر هم اجازه ندهند، نه از باب این است که اسـماء الهـی محدود است بلکه از آن جهت است که احیاناً انسانها تشخیص نمی‌دهند؛ یک چیزی را نمی‌داند که این صفتِ کمال نیست، خیال می‌کند صفت کمال است، به خدا نسبت می‌دهد. می‌گویند این کار را از پیش خود نکنید چون احیاناً اشتباه می‌کنید. مثلاً ممکن است انسان از باب قیاس به نفس، چون یک چیزی را برای خودش کمال می‌بیند ـ نمی‌داند که این، کمال نسبی است نه کمال مطلق، کمال یک انسان مـی‌توانـد بـاشد ولی بـرای غـیر انسـان نمی‌تواند کمال باشد ـ می‌آید آن را به خدای متعال نسبت مـی‌دهد. اگـر گفته‌اند «توقیفی است» از این جهت است نه اینکه بعضی از اسماء حسنیٰ بر خدا اطلاق می‌شود و بعضی اطلاق نمی‌شود؛ همهٔ اسماء حسنیٰ بر او اطلاق می‌شود ولی در تشخیص، لااقل افرادی که از نظر فکری و معرفت مجرّب نیستند اشتباه می‌کنند.

از احادیث مربوط به این مسأله بر می‌آید که چون در آن زمان (قرن دوم هجری) افرادی پیدا شده بودند که حرفهای عجیب و غریبی در بـارهٔ خداوند می‌زدند ائمه [نسبت دادن هر اسمی به خداوند را] منع کردند، گفتند چیزی را که نشنیده‌اید از پیش خود نگویید چون احیاناً اشتباه می‌کنید. امام باقر علیه السلام فرمود: «**كُلُّ ما مَيَّزْتُموهُ بِاَوْهامِكُمْ فى اَدَقِّ مَعانيهِ فَهُوَ مَصْنوعٌ لَكُمْ مَرْدودٌ اِلَيْكُمْ ... وَ لَعَلَّ النَّمْلَ الصِّغارَ يَزْعَمُ اَنَّ لِلّٰهِ زُبانِيَّتَيْنِ**» یعنی شما یک چیزی در وهم خودتان تصور می‌کنید و بعد برایش شاخ و برگ مـی‌سازید؛ خـیال می‌کنید اینها توحید و معارف است؛ نمی‌دانید که اینها لایق شماست نه لایق خدا. بعد حضرت می‌فرماید: از کجا می‌دانید؛ شاید این مورچه‌های کوچک

هم که از این دو شاخکشان خیلی استفاده می‌کنند (امروز می‌گویند که این شاخکها حکم آنتن را برای اینها دارد و اصلاً مبادلات، فهم و ارتباطشان با دنیای خارج به وسیله همین شاخکهاست) خیال می‌کنند خدا دو شاخک دارد. چون برای او دو شاخک خیلی ارزش دارد خیال می‌کند خدا هم باید دو شاخک داشته باشد. این قیاس است.

این که در آخر این اسماء، آیهٔ کریمه می‌فرماید: «لَهُ الْاَسْماءُ الْحُسْنیٰ» برای این است که ما اسماء حسنیٰ را محدود نکنیم به آنچه اینجا ذکر شد. بعد از ذکر سیزده اسم می‌فرماید: همهٔ اسماء حسنیٰ از اوست اعمّ از آنچه اینجا ذکر شد یا ذکر نشد.

توحید در عبادت

«اَللّٰهُ الَّذی لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ». کلمهٔ «اللّٰه» را گفتیم که اگرچه علَم است ولی اصلش به معنی ذات جامع جمیع صفات کمالیه است؛ یعنی خودِ «اللّٰه»، لفظ «اللّٰه» به معنی این است که «لَهُ الْاَسْماءُ الْحُسْنیٰ»؛ اصلاً خود «اللّٰه» یعنی آن که جمیع اسماء حسنیٰ در او جمع است، ذات مستجمع جمیع صفات کمالیه. «هُوَ اللّٰهُ الَّذی لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ». این «لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ» توحید در عبادت است. اللّٰه، آن که شایستهٔ عبادت و پرستش جز ذات او هیچ موجودی نیست. مسألهٔ «لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ» یک سرش ارتباط به خدا دارد، یک سرش ارتباط به انسان، چون مسألهٔ پرستش است: ای انسان! تو در برابر هیچ ذاتی جز آن ذات مستجمع جمیع صفات کمالیه نباید کرنش و پرستش کنی؛ آن «باید» هم که در او می‌گوییم از این جهت است که او تنها ذاتی است که شایستهٔ پرستش و ستایش و تعظیم است. وقتی که شایسته باشد، خود پرستش انسان برای انسان کمال است. اما غیر او چنین شایستگی را ندارد. اگر انسان در مقابل هر موجودی غیر از او کرنش و پرستش کند خودش را پست کرده و پایین

آورده است. جز ذات مقدس او هیچ ذاتی اله نیست. اله یعنی معبودِ به حق، و معبود به حق یعنی شایستهٔ پرستش، موجودی که حقِ معبودیت دارد، شایستگی معبودیت را دارد. وقتی که تمام کمالات در او جمع است اصلاً عبادت و پرستش [او] هم در واقع ثناگویی است، ثناگویی به این معنا که جمال‌پرستی و کمال‌پرستی و خضوع در مقابل کمال است، اقرار و اعتراف به یک حقیقت است: او [شایستهٔ پرستش] است اما غیر او نه.

ملِک قدّوس

«اَلْمَلِکُ» صاحبْ اقتدار علی‌الاطلاق. در جلسهٔ پیش توضیحات دادیم. «اَلْقُدُّوسُ». عرض کردیم هر جا که سخن از اقتدار مطلق بیاید، از باب اینکه در انسانها همیشه اذهان چنین تجربه‌ای نشان داده است [که قدرت توأم با ظلم است،] در غیر انسان هم احیاناً بشر آن را توسعه می‌دهد. امروز می‌گویند قدرت آنارشیست است یعنی هر جا که قدرت پیدا شود استبداد و زورگویی و بی‌حسابی و ظلم و تجاوز وجود دارد. برای اینکه این توهّم نشود که این ملِکِ مطلق و صاحبْ اقتدارِ مطلق به دلیل اینکه صاحبْ اقتدار مطلق است و در مقابل اقتدار او اصلاً اقتداری در عالم وجود ندارد، خدایی که اقتدار مطلق است و هیچ ترمزی ندارد پس هر کاری کرد کرد (ظلم و ستم)، لذا می‌فرماید ولی او در مرتبهٔ ذات خودش منزّه است، متعالی است. «ترمز ندارد» یعنی معنی ندارد که قدرتی از خارج ـ العیاذ بالله ـ بیاید جلو او را بگیرد ولی ذات او از کار زشت و پست ابا دارد؛ خود ذاتش متعالی است از اینکه ظلم کند، بخل بورزد، امساک کند؛ ذاتش از هر چه که نقص است ابا دارد؛ یعنی خودِ او، آن علوّش و آن نزاهتش و آن قدّوسیّتش از چنین کاری ابا دارد. پس ملکِ صاحبْ اقتدار مطلقی است که در عین حال قدّوس است، منزّه است از آنچه شما در بارهٔ صاحب اقتدارها تصور می‌کنید

و آن را لازمهٔ قدرت می‌دانید. نه، آن، لازمهٔ قدرت است در بشر، آنهم بشرهای عادی، نه در ذات پروردگار.

خدا سلام و خیر مطلق است

«اَلسَّلامُ» آن که سلامت محض است؛ یعنی آنچه به او [منسوب است] از آن جهت که به او منسوب است خیر است. به اصطلاح دیگری که حکما و غیر حکما دارند او خیر مطلق است. گفتیم در «مِلِک» اقتدار خوابیده است و قهراً وحشت ایجاد می‌کند؛ عظمت دارد و وحشت ایجاد می‌کند. وقتی که «اَلْقُدُّوسُ» فرمود، آن وحشتی که از بی‌حسابی اقتدار باشد از بین می‌رود. بعد صفت «سلام» را که ذکر می‌کند، به معنی این است که او یک موجود دوست داشتنی است. در اینجا به اصطلاح یک صفتِ جمال ذکر شده است. «سلام است» یعنی از ناحیهٔ او آنچه که به عالم می‌رسد فیض و خیر می‌رسد؛ منبع خیر و کمال است.

او امن‌بخش است

«اَلْـمُؤْمِنُ» امن بخش و اطمینان بخش است. اگر بنده‌ای به پیشگاه او برود ذکر او و یاد او به دلش امنیت و آرامش می‌دهد. به انسان هم «مؤمن» گفته شده است و به خدا هم «مؤمن»، ولی به انسان که می‌گوییم «مؤمن» به یک معنا می‌گوییم، به خدا که می‌گوییم «مؤمن» به معنی دیگر؛ چطور؟

علمای ادب (علمای علم صرف) معانی ابواب ثُلاثی مجرد و ثلاثی مزیدٌ فیه را ذکر می‌کنند. از جمله باب اِفعال است. (در کتب شرح نظام و امثال اینها هست). گاهی لفظی را می‌برند به باب افعال. مثلاً أَمِنَ یَأْمَنُ را می‌برند به باب افعال، می‌شود اٰمَنَ یُؤْمِنُ، و مصدرش ایمان. یکی از معانی باب افعال که اغلب الفاظش به آن معناست این است که فعل لازم را متعدی

می‌کند. مثلاً ذَهَبَ یعنی رفت، اَذْهَبَ یعنی برد او را. معنی دیگرش این است که صارَ ذا «مصدرش» یعنی صاحب فلان چیز شد. مثلاً می‌گویند این زمین سبز شد و معنایش این است که صاحب سبزی شد.

حال، به خدا وقتی که می‌گوییم «مؤمن» آن معنی اول را دارد یعنی بخشندهٔ امنیت. خدا مؤمن است، اوست که به بندگان خود امنیت می‌دهد یعنی اگر بنده‌ای به او ایمان بیاورد، اگر بنده‌ای ذاکر او باشد، اگر بنده‌ای با او پیوند برقرار کند، یک امان و یک اطمینان قلبی پیدا می‌کند که دیگر هیچ قدرتی نمی‌تواند او را متزلزل کند. ولی به بنده وقتی می‌گوییم «مؤمن» یعنی صارَ ذا أَمْنٍ. «اٰمَنَ بِهِ» یعنی به سبب او امنیت را برای خودش کسب کرد. پس ما مؤمنیم، او هم مؤمن است؛ ما مؤمنیم یعنی به وسیلهٔ او امنیت را کسب می‌کنیم، او مؤمن است یعنی او بخشندهٔ امنیت (امن خاطر و امن قلب) به ماست.

معنی مُهَیمِن

«اَلْـمُهَیْمِنُ». کلمهٔ «مهیمن» در سورهٔ مائده بر قرآن اطلاق شده است؛ می‌فرماید: «وَاَنْزَلْنا اِلَیْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ» ما قرآن را برای تو فرود آوردیم به‌حق، یعنی از روی حقیقت «مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْكِتابِ» در حالی که کتابهای آسمانی قبل از خودش را تصدیق می‌کند یعنی صداقت آنها را در اصل قبول می‌کند «وَ مُهَیْمِناً عَلَیْهِ»[1] ما قرآن را مهیمن بر کتابهای آسمانی قبل قرار دادیم. جملهٔ عجیبی است که قرآن مهیمنِ بر کتابهای آسمانی قبل (تورات و انجیل) است. معنی «مهیمن» چیست؟ یک معنی مهیمن ـ که این مفهوم همیشه هست ـ حفظ و نگهبانی و مراقبت است. گفته‌اند که علاوه بر

۱. مائده / ۴۸.

این، مفهوم تصرف هم در آن هست؛ مراقبی که حق اصلاح کردن و تصرف اصلاحی هم دارد. حال این تعبیر که قرآن می‌فرماید قرآن حافظ کتابهای آسمانی قبل است، با اینکه ناسخ آنهاست، چگونه است که قرآن هم ناسخ آنهاست و هم حافظ آنها؟ برای این است که نسبت هر کتاب آسمانی بعدی با کتاب آسمانی قبلی نسبت ضد با ضد خودش نیست (مارکسیستها یک حرفی می‌زنند که از ضدی، ضدی تولید می‌شود که آن را نفی می‌کند) بلکه نسبت کاملتر است با ناقصتر، نسبت کلاس بالاتر است با کلاس پایین‌تر که در عین حال که تغییرات و اصلاحاتی متناسب با خودش در کلاس بالاتر هست این‌طور نیست که آنچه را که در گذشته بود نفی کند؛ آن محتواهای صحیحش را حفظ می‌کند و البته بدعتها و تحریفهایی را که در آن واقع شده از بین می‌برد؛ احکامی را هم که متناسب با آن وضع خاص بوده نسخ می‌کند ولی نسخ آنها معنایش این نیست که روح آن کتاب از بین برود، روح آن کتاب در عین حال در قرآن محفوظ است یعنی قرآن در معنا حافظ همهٔ کتب آسمانی واقعی دیگر است؛ بعلاوه، مهیمنی است که دخل و تصرف هم می‌کند، این حکمش را برمی‌دارد حکم دیگری به جای آن می‌گذارد و خود آن کتاب هم آمادگی چنین کاری را از اول داشته است.

حال، خدای متعال مهیمن است؛ حافظ و رقیب (به معنای مراقب) و نگهبان بندهٔ خودش است؛ حافظ و رقیب و نگهبان همهٔ عالم است، ولی چون اینجا بیشتر رابطهٔ بنده و خدا مطرح است، «خدای متعال مهیمن است» یعنی اگر کسی خود را به خدای خود متصل کند و پیوند دهد، اگر خود را به خدا بسپارد، به جایی سپرده است که از دستبرد هر دستبرد زننده‌ای مصون است.

در موضوع «شیطان» لحن قرآن چگونه است؟ [از زبان

شیطان] می‌گوید: «فَبِعِزَّتِکَ لَأُغْوِیَنَّهُمْ اَجْمَعینَ. اِلّا عِبادَکَ مِنْهُمُ الْـمُخْلَصینَ»[۱] به عزت تو قسم همه‌شان را گمراه خواهم کرد مگر بندگان مـخلَص تـو (کـه «مخلَص» از «مخلِص» بالاتر است)، بندگانی که اصلاً وجودشان را خالص کرده‌اند. آنهایی که وجودشان را برای خدا خالص کرده‌اند همانها هستند که خودشان را به خدا سپرده‌اند؛ دیگر شیطان نمی‌تواند آنجا اصلاً راه پیدا کند. در آیهٔ دیگر می‌فرماید: «اِنَّ عِبادی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ»[۲] بـندگان مـن، آنهایی که واقعاً بندهٔ من‌اند، تو هیچ نفوذی نمی‌توانی در آنها داشته باشی. در آیهٔ دیگر می‌فرماید: «اِنَّماسُلْطانُهُ عَلَی‌الَّذینَ یَتَوَلَّوْنَهُ»[۳] تسلط شیطان بر کسانی است که ولای او را پذیرفته‌اند.

خدای متعال حافظ و رقیبِ این‌گونه بندگان[۴] است. بـنا بـر قـول آن مفسرینی که می‌گویند مفهوم تصرف هم در «مهیمن» خوابیده، یعنی وقتی این بنده خودش را به او سپرده احیاناً اگر غلّ و غشّـی در او هست خـدا خودش خالصش می‌کند مثل فلزی که شما آن را به زرگر سپرده و خودتان رفته‌اید؛ او با آن مهارت و لیاقتی که خودش دارد احیاناً اگر غلّ و غشّی هم در لابلای آن وجود دارد، دیگر بعد از این سپردن، او خـودش آن غـلّ و غشّ‌ها را خارج می‌کند.

دو معنی برای «عزیز»

«اَلْعَزیزُ». برای «عزیز» دو معنا هست که به هر دو معنا خدای متعال عـزیز است: یکی عزّتِ در مقابل ذلّت و زبونی. هر موجودی غیر از خدا زبـون

---

۱. ص / ۸۲ و ۸۳.
۲. حجر / ۴۲.
۳. نحل / ۱۰۰.
۴. [یعنی بندگانی که خود را به او سپرده‌اند]

است یعنی اگر از نظری عزت دارد از نظری دیگر ذلت دارد. هر عزیزی در عالم آمیخته‌ای است از عزت و ذلت. هیچ موجودی از خودش استقلال ندارد؛ همهٔ موجودها وابسته به موجود دیگر و اسیر و مقهور موجود دیگر هستند. حال مثالهای کوچک راجع به خود انسانها ذکر می‌کنیم: یک انسان اگر همهٔ مردم دنیا را هم ذلیل کرده باشد، در مقابل همهٔ مردم دیگر عزیز باشد و یک فرد هم باقی نمانده باشد الّا اینکه او عزت خودش را بر وی ثابت کرده است، در عین حال همان آدم، ذلیل همین هواست، اگر دو دقیقه همین هوا به او نرسد کارش ساخته است؛ یا ذلیل یک میکروب کوچک در درون خودش می‌شود. اما آن عزیزی که در ذات او ذلت و خواری اصلاً نمی‌تواند وجود داشته باشد چون مافوق همهٔ موجودات است، خداست.

معنی دیگر «عزیز» همین است که ما می‌گوییم «گرانبها». می‌گوییم فلان شئ عزیز است، یعنی گرانبهاست. اشیاء بی‌مانند و نایاب که مثلشان نایاب است، برای انسان فوق‌العاده گرانبهاست (عزیزالوجود). خدای متعال عزیز است یعنی فوق‌العاده گرانبهاست. عزیزِ به این معنا، ارزش خدا برای بشر را بیان می‌کند. عزیزِ به معنای اول، ارزش فی‌نفسه است اما این دومی ارزشش برای بشر است: [خدا] خیلی گرانبهاست، خیلی عزیز است، خیلی دوست داشتنی است. ظاهراً [مقصود] همین دومی است، چون «اَلْجَبّار» [که بعد ذکر شده است] آن معنی دیگر (عزیز در مقابل ذلیل) را به یکی از دو معنایش می‌دهد.

دو معنی برای «جبّار»

«اَلْجَبّارُ». یکی از اسمهای پروردگار «جبّار» است. «جبّار» از دو ماده می‌تواند باشد (مفسّرین هم گفته‌اند): یکی از مادّهٔ «جبران». در این صورت «جبّار» یعنی آن که کم و کسرهایی را که پیدا می‌شود جبران می‌کند. این که

عمل شکسته‌بند را «جبر» و خودش را «مجبّر» می‌گویند برای این است که یک شکستگی که پیدا می‌شود او می‌آید آن شکستگی را اصلاح می‌کند؛ و این که در وضوی جبیره می‌گویند حکم جبیره این است، یعنی در موردی که مثلاً شکسته‌بندی بوده و آمده‌اند روی محل وضو را بسته‌اند و حالا انسان می‌خواهد وضو بگیرد تکلیف جبیره این است. در دعاها به این مضمون خیلی اشاره شده است: «یا جابِرَ الْعَظْمِ الْکَسیرِ»[1] یا: «یا جابِرَ کُلِّ کَسیرٍ» که آن، معنی اعمّی دارد: ای خدایی که هر شکستگی را تویی که جبران می‌کنی. جبران، خودش یک اصلی است در عالم. در عالم طبیعت چنین اصلی وجود دارد؛ یعنی این دنیا دنیای کون و فساد است. از یک طرف عواملی دخالت می‌کنند، کم و کسریها و نقصهایی به وجود می‌آورند، پشت سرش می‌بینیم عوامل دیگری در این دنیا وجود دارند که آن کم و کسریها را اصلاح می‌کنند، نظیر همانچه ما در بدن خودمان می‌بینیم. اگر جایی از بدن ما زخم شود پشت سرش این دستگاه شروع می‌کند به کار کردن و آن نسجهایی را که از بین رفته از نو می‌سازد، و الّا اگر چنین نبود، کسی در دنیا نمی‌توانست زندگی کند؛ یعنی اگر یک زخم کوچک در یک جای بدن انسان پیدا می‌شد، تا آخر عمر او همراه وی بود، مثل بعضی افراد که برخی بیماریها پیدا می‌کنند و تا آخر عمر همراهشان است. مثلاً بیماری قند اگر شدید باشد دیر التیام پیدا می‌کند. حال انسان حساب کند که اگر خدا بدن را این‌طور نساخته بود که فوراً جبران کند، چنانچه دستش به اندازهٔ سر سوزن زخم می‌شد، تا آخر عمر همان زخم به همان حال بود و باز بود و خون می‌آمد.

خدای متعال جبّار است به معنی اینکه جبران کننده است و این حالت

---

۱. دعای جوشن کبیر (مفاتیح‌الجنان)، فقرهٔ ۸۰.

جبران‌کنندگی ـ حال اگر انسان را در نظر بگیریم ـ در جمیع شؤون زندگی انسان هست. خود قبول توبه مظهر جبّاریّت خداوند است. گناه به منزلهٔ شکستگی در روح انسان است، به منزلهٔ قطعه قطعه شدن و پاره شدن روح انسان است. اگر بنا بود یک چیز همین‌قدر که شکست برای همیشه شکسته باقی بماند، خیلی کارها زار بود. ولی همین‌قدر که انسان به درگاه الهی برود و توبه و استغفار کند خدای متعال به آن لطف خودش، به آن جبّاریّتی که دارد اصلاحش می‌کند، از نو رفویش می‌کند، مثل فرشی که سوراخ شده باشد، بعد رفوگر ماهر بیاید آن را دقیق رفو کند که بشود «اَلتّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ کَمَنْ لا ذَنْبَ لَهُ»[1].

معنای دیگر «جبّاریّت» همان قهّاریّت است، یعنی قدرت محض، قاهریّت محض؛ یعنی همه چیز در زیر سلطهٔ اوست (که آن عزیزِ به معنای اول که عرض کردیم این است)، فوق همه چیز است (وَ هُوَالْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ)[2].

عظمت از آنِ خداست

«اَلْمُتَکَبِّرُ» ذات پروردگارِ متکبّر. «متکبّر» در اصطلاح علمای ادب از باب تفعّل است. باب تفعّل معانی متعدد دارد. یک معنایش تلبّس است. مثلاً اگر گفتند «تَکَرَّمَ» یعنی متلبّس به کرامت شد. یک معنی دیگرش این است که متظاهر شد به چیزی که واقعاً ندارد. چیزی را که ندارد متکلّفاً به خود می‌بندد. کبریاء منحصراً از ذات پروردگار است، کبریاء مال اوست (اَلْکِبْرِیاءُ رِدائی)[3]، عظمت فقط مال اوست. او متکبّر است به معنی اینکه متلبّس به

۱. اصول کافی، جلد ۴، باب توبه، حدیث ۱۰.
۲. انعام / ۱۸ و ۶۱.
۳. جامع‌السعادات، ج ۱ / ص ۳۸۶.

کبریاست؛ یعنی در مقام تشبیه ـ و العیاذ باللّه می‌گوییم ـ او جامهٔ کبریایی را که فقط و فقط بر اندام او راست می‌آید و بس، بر تن دارد. ولی غیر او چطور؟ غیر او، هرچه هست، در مقابل او که نمی‌تواند عظمتی و کـبریائی داشـته باشد. بشر اگر بخواهد به عظمت جلوه کند، در آن دروغ وجود دارد، یعنی تظاهر به چیزی است که ندارد. لهذا تکبّر در ذات پروردگار صفت کـمال است چون معنایش تلبّس به کبریائی است و در بشر صفت نقص است چون آنجا واقعیتش که تلبس به کبریائی است وجود ندارد؛ تظاهر به کـبریائی است یعنی تظاهر به عظمتی است که آن عظمت را ندارد.

تکبر بالحق

بله، یک نوع تکبّر است که حتی در بنده هم مطلوب است وآن تکبّرِ بالحق است. تکبّر بالحق یعنی بی‌اعتنایی به همه چیز دیگر به خـاطر خـدا؛ کـه بوعلی سینا جملهٔ خیلی خوبی در باب زهد در اشارات دارد که زهد عارف چیست؟ «الزّهد عند العارف ریاضةٌ ما لهممه وقویٰ نفسه ... وتکبر علی کل شئ غیر الحق» [1] بی‌اعتنا بودن به هر چیز غیر از خدا. این تکبّر معنایش این است که [شخص] هیچ موجودی را به جای خدا نمی‌نشاند یعنی او را معبود قرار نمی‌دهد ولو به همان عبادت کوچک، ولو مورد توجه قرار دادن؛ یعنی هیچ موجودی غیر از خدا شایستهٔ این که من او را هدف، قبله و مقصد قرار بدهم نیست. «سُبْحانَ اللّٰهِ عَمّا یُشْرِکونَ» مـنزّه است ذات پـروردگار از ایـن شرکهایی که می‌ورزند. تکبّر ورزیدن یک بنده در مقابل خدا نوعی شرک ورزیدن، خود را شریک خدا قرار دادن و جامهٔ خدا را به تن کردن است.

۱.شرح اشارات، نمط نهم، فصل سوم.

صفات فعل خدا

«هُوَ اللّٰهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ» اوست اللّٰه. این هر سه آیه با «هُوَ اللّٰهُ» شروع شد، منتها در آن دو آیه (هُوَ اللّٰهُ الَّذی لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ...) مسألهٔ عبودیت هم مطرح بود آنجا که در واقع صفات ذاتی بیان می‌شد؛ این آیه باز با «هُوَ اللّٰهُ» شروع می‌شود ولی بعد «لا اِلٰهَ اِلّا هُوَ» ندارد چون اینجا وارد صفات فعل می‌شود. [آنجا داشت:] «اَلْمَلِکُ الْقُدّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَیْمِنُ الْعَزیزُ الْجَبّارُ»، اینجا [دارد:] «هُوَ اللّٰهُ الْخالِقُ» اوست خدای آفرینندهٔ اندازه‌گیر، آفرینندهٔ به تقدیر، چون بعضی گفته‌اند اصلاً «خلق» یعنی تقدیر و اندازه‌گیری، یا آفریدنِ با تقدیر و اندازه‌گیری. «اَلْبارِئُ». بارئ یعنی موجِد، ایجادکننده. پس او ذات اندازه‌گیرنده و ایجادکننده [است] یعنی در امور عالم که خدای متعال آفریده است اگر مثلاً از فلان ماده این‌قدر و از فلان مادهٔ دیگر این‌قدر دیگر است، حساب شده است. در مرکّبات، در یک گُل، در یک حیوان، در یک انسان [این گونه است.] اگر مثلاً انسان پاهایش این‌قدر است و دستهایش این‌قدر، انگشتهایش یکی بلندتر است یکی کوتاهتر، یکی ضخیمتر است یکی باریکتر، اینها همه کارهای حساب شده و اندازه گرفته است. و بارئ و موجِد، خود اوست؛ اوست ایجادکننده؛ علت ایجادی اوست.

خدا نقش‌دهنده است

«اَلْمُصَوِّرُ» صورت‌بخش، نقش‌بخش. اگر یکدفعه بیایند عالم را خراب کنند و به حالت اول برگردانند، درست مثل این است که بیایند نخهای یک قالی را ـ با آن همه نقش و نگاری که دارد ـ از یکدیگر باز کنند، بعد تاب نخها را هم باز کنند و آن را تبدیل کنند به پشم اولیه. اصل این قالی چیست؟ یک مادهٔ بیرنگ بی نقش. خدا علاوه بر اینکه آفرینندهٔ آن ماده (مادهٔ عالم) است،

نقش و صورت می‌دهد. آن ذره‌ای که مبدأ خلقت یک انسان مثلاً می‌شود نه قلب دارد، نه مغز، نه استخوان، نه خون و نه گوشت، ولی «هُوَالَّذی یُصَوِّرُکُمْ فِی‌الْاَرْحامِ»[1] خداست که در رحِم به آن صورت می‌بخشد. علمای جنین شناسی به شکل عجیبی نقل می‌کنند که وقتی از نطفهٔ مرد و تخمک زن یک سلول واحد به وجود می‌آید، به سرعت شروع می‌کند به تکثیر به صورت یکنواخت، یعنی تغذّی و رشد می‌کند و بزرگ می‌شود. همین که به یک حدی رسید کم‌کم خودش دوتا می‌شود. هر یک از اینها باز به سرعت تغذّی می‌کند و دوتا می‌شود، می‌شوند چهارتا، چهارتا می‌شود هشت‌تا، هشت‌تا می‌شود شانزده‌تا؛ همین‌طور به سرعت فقط رشد کمّی پیدا می‌کند. به یک مرحله که می‌رسد ناگهان یک وضع کیفی پیدا می‌شود. یک وقت مثلاً می‌بینید خطی در وسط آنها پیدا شد؛ چیست؟ مثلاً سلسله اعصاب می‌خواهد درست بشود. نقطه‌ای در فلان‌جا درست شد؛ چیست؟ تقسیم کار می‌شود. بعد ناگاه یک عده سلولها که همه مشابه و مانند یکدیگر بوده‌اند تغییر شغل و تغییر صفت و تغییر خصوصیات می‌دهند، می‌شوند مثلاً سلولهایی که باید سلسله اعصاب را تشکیل بدهند؛ بعد این سلولها یک حالت مصونیتی پیدا می‌کنند که تا آخر عمر هستند (عجیب این است!) و اما آن سلولهای دیگر سلولهایی است که باید بیایند و بروند، بخشی از آنها قلب را تشکیل بدهند، بخش دیگر استخوان را و بخش دیگر گوشت را. کم‌کم نقشها پیدا می‌شود. بعد کار می‌رسد به آنجا که در اندام همین بچه میلیونها رگ مویین به وجود می‌آید. «مویین» یعنی به اندازهٔ مو، اما چون ما از مو باریکتر نداریم می‌گوییم به اندازهٔ مو؛ در حالی که اگر هزارتا یشان را به همدیگر بتابند به اندازهٔ یک مو نمی‌شود؛ و تازه همهٔ اینها با آن نازکی که به

---

۱. آل عمران/ ۶.

چشم نمی‌آید کانالهای ارتباطی هستند. بدیهی‌است که اینها نمی‌تواند حساب نشده باشد.

چشم انسان را در نظر بگیریم. این مادهٔ بی‌شکل اوّلی تا به صورت چشم در می‌آید چقدر صورت پیدا می‌شود؟! اگر صورت مثل صورت روی دیوار بود می‌گفتیم یک خط از این طرف کشیدند این شد کلّه، بعد شد گردن، بعد پا، این شد صورت انسان؛ این چیز ساده‌ای است. اما در «صورتی» که ما می‌گوییم صحبت این حرفها نیست.

چند سال پیش آلمانیها نمایشگاهی در ایران دایر کرده بودند که آخرین مظهر صنعت جدید بود. شخصی می‌گفت رفته بودیم و با مسؤول آن صحبت می‌کردیم؛ او می‌گفت اگر قرار باشد کارخانه‌ای ساخته شود که بتواند به اندازهٔ فقط کلیه انسان کار انجام بدهد کارخانه‌ای باید ساخته شود برابر همهٔ سطح تهران (تازه خودکار نیست).

«هُوَ اللّٰهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ» تقدیر و اندازه گیری از او، ایجاد از او، صورت‌بخشی از او. بعد «لَهُ الْاَسْماءُ الْحُسْنیٰ» هر چه اسماء حسنیٰ است از آنِ اوست، هر چه صفت کمالیه به نحو اکمل است منحصراً از آنِ اوست. وقتی می‌گوید «منحصراً از آن اوست» یعنی هر چه هم در دیگران است جلوه‌ای است از آنچه که مال اوست؛ دیگران هم اسمِ اسمِ او هستند.

«یُسَبِّحُ لَهُ ما فِی السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ». سوره از «سَبَّحَ» شروع شد و به «یُسَبِّحُ» ختم می‌شود. «یُسَبِّحُ لَهُ ما فِی السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ» او را تسبیح و تقدیس می‌کنند، به قدّوسیت می‌خوانند [هر چه در آسمانها و زمین است.] (در اول سورهٔ حدید گفتیم تسبیح به نحو اکمل ملازم است با تحمید؛ یعنی از هر نقص منزه دانستن ملازم است با او را به هر کمالی متصف کردن.) هر چه در آسمانها و زمین است، تمام ذرات زمین و آسمان مسبّح ذات پروردگار هستند؛ حال به چه معنا ذات پروردگار را تسبیح می‌کنند، مکرر در بارهٔ آن

بحث کرده‌ایم.

«وَ هُوَ الْعَزيزُ الْحَكيمُ» اوست عزیز حکیم. «عزیز» اگر به معنای هـمان غالب قاهر باشد، وقتی که با حکیم توأم می‌شود نظیر آنجاست که «مَلِک» با «قدّوس» توأم می‌شود؛ یعنی یک وقت عزتی است که حکمت ندارد، فقط عزت است؛ این، هرج و مرج و گزافه کاری از آب درمی‌آید؛ یعنی اگر قدرت و عزت از حکمت جدا شود هرج و مرج و گزاف‌کاری از آب درمی‌آید. ولی خدای متعال آن عزت علی‌الاطلاق و آن عزیز علی‌الاطلاق است کـه در همان حال حکیم علی‌الاطلاق است: «وَ هُوَ الْـعَزيزُ الْحَكـيمُ» اوست عـزیز حکیم. و صلّی الله علی محمد و اله الطاهرین.

باسمک العظیم الاعظم الاعزّ الاجلّ الاکرم یا الله... خدایا دلهای ما را به نور ایمان منوّر بگردان، قلبهای ما را مرکز تجلّی انـوار قرآن قرار بده، ما را به مـعرفت خـودت و اسـماء حسـنای خودت آشنا بفرما، انوار محبت و معرفت خودت را در قلبهای ما بتابان ...

۱ تفسیر سورهٔ ممتحنه

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیمِ یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنوا لاتَتَّخِذوا عَدُوّی وَ عَدُوَّکُمْ اَوْلیاءَ تُلْقونَ اِلَیْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَ قَدْ کَفَروا بِما جاءَکُمْ مِنَ الْحَقِّ یُخْرِجونَ الرَّسولَ وَ اِیّاکُمْ اَنْ تُؤْمِنوا بِاللّٰهِ رَبِّکُمْ اِنْ کُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهاداً فی سَبیلی وَ ابْتِغاءَ مَرْضاتی تُسِرّونَ اِلَیْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَ اَنَا اَعْلَمُ بِما اَخْفَیْتُمْ وَ ما اَعْلَنْتُمْ وَمَنْ یَفْعَلْهُ مِنْکُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَواءَ السَّبیلِ[1].

این سورهٔ مبارکه به نام «سورهٔ ممتحنه» است و مدنیّه هم هست و این که این سوره را «ممتحنه» می‌گویند ـ مثل اغلب سوَر ـ به مناسبت مطلبی است که در ضمن سوره آمده است. آن مطلب، مطلبی است که در آیهٔ دهم خواهد آمد راجع به زنانی که از مکّه مهاجرت می‌کردند و به مدینه می‌آمدند و احیاناً کسانی هم بودند که از شوهران کافر خودشان فرار می‌کردند یعنی

۱. ممتحنه/۱.

شوهری به کفر و عناد خودش باقی می‌ماند و زنی مسلمان می‌شد و بعد از آنجا فرار می‌کرد و می‌آمد در میان مسلمین. آیه می‌فرماید اگر زنان مؤمنه‌ای اینچنین هجرت کردند و نزد شما آمدند، آنها را از نظر ایمانشان بیازمایید و امتحان کنید و اگر مطلب حقیقت بود اینها را دیگر به سوی شوهرهای کافرشان باز نگردانید. (در بارهٔ خود آیه بعد بحث می‌کنیم.) یک قسمت هم البته بعد می‌آید راجع به بیعت زنان با پیغمبر که دستور می‌دهد اگر زنان برای بیعت آمدند با چه شرایطی با آنها بیعت کن. ولی بیشترِ آیات این سوره در بارهٔ مطلب دیگری است که آن مطلب در آیات دیگر قرآن هم احیاناً هست و شاید در هیچ جا به اندازهٔ اینجا مفصل بیان نشده است و آن مسألهٔ ولاء کفار است یعنی پیوند و دوستی با کافران و با دشمنان دین و ایمان و قهراً با دشمنان مؤمنین و مسلمین داشتن. اینجا دو مقدمهٔ کوچک باید عرض کنم.

شأن نزول این آیات

این آیات شأن نزولی دارد که موضوع آن نشان می‌دهد که از نظر خود آن موضوع برای پیغمبر اکرم اهمیت زیادی نداشته است ولی آیات یک سلسله دستورهای کلی است. در شأن نزول این آیات اینچنین گفته‌اند که مردی بود از صحابه ـ که اتفاقاً از بدریّون و از مهاجرین است ـ به نام «حاطِب بن ابی بَلْتَعَه». او خودش به مدینه آمده بود و زن و بچه‌اش در مکه بودند. (حال این برای من روشن نیست که زن و بچه‌اش مسلمان بودند یا نه؛ ظاهراً مسلمان هم بودند. خودش به مدینه آمده بود و مهاجر بود.) یک وقتی کفار از خانوادهٔ او سؤال کردند که آیا پیغمبر قصد فتح مکه را دارد یا ندارد؟ آنها هم برای اینکه به نوعی دل قریش را به دست آورده باشند نامه‌ای به حاطب نوشتند که آیا چنین چیزی هست یا نه؟ حاطب هم در نامه‌ای به آنها

همین‌قدر نوشت که بلی، و بعد آن را همراه زنی که به مکه می‌رفت ـ که آن زن هم حتماً از مسلمین نبوده است ـ فرستاد، و شاید خود زن هم جاسوس بوده به دلیل اینکه او هم نامه را پنهان کرد به گونه‌ای که احدی کشف نکند. به پیغمبر اکرم وحی شد که چنین قضیه‌ای هست (یعنی قرائن چنین نشان می‌دهد که جز وحی چیز دیگری نبوده). این روایت را شیعه و سنی همه نقل کرده‌اند. حضرت، امیرالمؤمنین و زبیر و مقداد را فرستاد و فرمود می‌روید، زنی به چنین نشانی از مدینه به قصد مکه خارج شده، در نزدیکی مدینه، به روضهٔ «خاخ» که می‌رسید چنین زنی می‌بینید، نامه‌ای دارد، آن را از او بگیرید. امیرالمؤمنین و زبیر و مقداد رفتند و از او مطالبهٔ نامه کردند. انکار کرد، گفت نامه‌ای همراه من نیست. تفتیشش کردند؛ هر چه اثاثش را گشتند پیدا نکردند. بعد زبیر گفت پس برگردیم، معلوم می‌شود نیست. امیرالمؤمنین فرمود چنین چیزی محال است و اگر نبود پیغمبر نمی‌گفت، حتماً هست. بعد به این زن گفت که من می‌دانم نامه‌ای هست، باید نامه را بدهی و الّا سرت را نزد پیغمبر می‌برم. شمشیرش را کشید. زن گفت پس دور بروید؛ بعد از لای موهایش نامه درآمد. نامه را آوردند دادند خدمت پیغمبر اکرم، دیدند در آن نامه نوشته است که پیغمبر قصد فتح مکه را دارد.

بدیهی است که این کارِ خیلی خطایی بود. حضرت رسول حاطب را خواست، فرمود این چه کاری بود که کردی؟ قسم خورد که یا رسول‌الله من بر ایمان خودم هستم. اصل قضیه این است: من بر خلاف خیلی افراد دیگر که نزد قریش عزتی دارند و در نبودن آنها زن و بچه‌شان را اذیت و آزار نمی‌کنند [چنین نیستم؛] پیش خودم گفتم که شاید این مقدار سبب شود که وضع زن و بچهٔ من بهتر شود. خلاصه اگر گناهی هم بوده من از ایمانم برنگشتم، نخواستم واقعاً خیانتی کرده باشم، مرا ببخشید. پیغمبر هم زود بخشید و قبول کرد که او قصد خیانت بزرگی نداشته یعنی یک غیر مسلمانی

نیست که بخواهد واقعاً خیانتی کرده باشد، فقط می‌خواسته به خیال خودش از این راه به خانواده‌اش خدمتی کرده باشد. عمر گفت: یا رسول‌َالله این مرتد شده، اجازه بدهید الآن من این را بکشم. پیغمبر فرمود: نه[۱].

مسألهٔ ولاء کفار (پیوند و دوستی با کافران)

مطلب دیگر: یکی از مسائل بسیار اساسی که فرق اسلام را با سایر ادیان و بالخصوص مسیحیت بلکه با جمیع ادیان روشن می‌کند همین مسأله است: از نظر مسیحیها [ایمان یک امر قلبی است و ...] که می‌بینید همین تبلیغ را در همه جا کرده‌اند و حتی بسیاری از مسلمین هم گاهی همین حرفها را می‌زنند بدون اینکه توجه داشته باشند که اینها اصلاً با اسلام جور در نمی‌آید. می‌گویند ایمان فقط یک امر قلبی است، مربوط است به رابطهٔ انسان با خدا، غیر از این چیزی نیست، به روابط انسان با انسان کاری ندارد. ایمان امری است قلبی، وجدانی، مربوط به رابطهٔ انسان با خدا، و اما رابطهٔ انسان با انسان مسأله‌ای است که به ایمان ارتباط ندارد. تو در دلت رابطه‌ات را با خدا درست کن، دیگر رابطه‌ات با انسانها را بر هر اساس دیگری می‌خواهی تنظیم کنی تنظیم کن. گاهی که می‌خواهند ایمان رابطهٔ انسان با انسان را هم در بر بگیرد به این شکل ذکر می‌کنند که رابطهٔ یک نفر مؤمن با همهٔ انسانها علی‌السّویّه [است؛] با همهٔ انسانها باید رابطهٔ دوستی و مودّت داشته باشد و نباید میان انسانی و انسانی فرق بگذارد. فقط انساندوست باید بود (نوع خاصی از انساندوستی که اینها می‌گویند) که این موضوع را بعد بیشتر باید تشریح کنم. این حرف دومشان خیلی حرف جالبی هم به نظر

---

۱. [شأن نزول این سوره همراه با این قضیه در **مجمع‌البیان** جلد ۵ صفحهٔ ۲۶۹ و ۲۷۰ آمده است.]

می‌رسد که ایمان مربوط است به رابطهٔ انسان با خدا و اما رابطهٔ انسان با انسان، آن طرف همین قدر که انسان شد دیگر کافی است که انسان هرگونه ارتباطی با او داشته باشد و بلکه باید با همهٔ انسانها رابطهٔ دوستی داشت بدون اینکه میان انسان مؤمن و انسان غیر مؤمن فرق بگذاریم.

این مطلب با تعلیمات اسلامی جور در نمی‌آید و قرآن بعد می‌فرماید ـ مثل اینکه تعریضی به مسیحیت هم هست ـ که سیره و سنت ابراهیم که خود مسیحیها و یهودیها هم قبول دارند این نبوده است و نباید باشد؛ و قدر مسلّم این است که این امر با دینِ جامعه‌ساز یعنی دینی که مسؤولیت ساختن یک جامعه را به عهده گرفته است جور در نمی‌آید. فرق است میان تعلیماتی که صرفاً یک تعلیمات اخلاقی و فردی است و تعلیماتی که علاوه بر جنبهٔ فردی، جنبهٔ اجتماعی هم دارد. در این تعلیمات نمی‌تواند میان انسان مؤمن و انسان ضد ایمان هیچ فرقی گذاشته نشود.

قرآن مسألهٔ دیگری را در آیات بعد طرح کرده است که بنابراین [آیا] رابطهٔ انسان فقط با انسانهای مؤمن باید رابطهٔ دوستی و خوبی باشد و انسان با هر کس که غیر مؤمن شد باید رابطهٔ دشمنی و عداوت داشته باشد و هیچ به او احسان و خوبی نکند، پس انساندوستی اساساً غلط است؟ در آیهٔ هشتم این را هم توضیح می‌دهد: «لا یَنْهیٰکُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذینَ لَمْ یُقاتِلوکُمْ فِی الدّینِ وَ لَمْ یُخْرِجوکُمْ مِنْ دِیارِکُمْ اَنْ تَبَرّوهُمْ وَ تُقْسِطوا اِلَیْهِمْ» از این [مطلبْ] شما اینچنین استنباط نکنید که کسانی که دین و ایمان ندارند و اسلام ندارند اگر با شما سر ستیزه و دشمنی ندارند صِرف احسان به آنها را خدا نهی می‌کند؛ به آنها احسان کنید؛ ولی مسأله، مسألهٔ دیگر است؛ مقصود کسانی هستند که با اسلام و مسلمین سر ستیزه‌جویی دارند و اگر شما با ساده‌دلی بخواهید با آنها رابطهٔ دوستی برقرار کنید آنها زهر خودشان را حتماً خواهند ریخت؛ آنها دشمن مسلکی شما هستند. آنچه که ما می‌گوییم در واقع هشداری است به

شما که از کینه‌توزی و کینه‌ورزی آنها غافل نمانید.

در این جهت، آیات قرآن بسیار حساسیت دارد و هشدار می‌دهد که شما گاهی غافل می‌شوید و به اینها حسن ظن پیدا می‌کنید و یک وقت می‌بینید آنها کار شما را ساخته‌اند. در آیه‌ای در سورهٔ نساء می‌فرماید: «وَدَّ الَّذینَ کَفَروا لَوْ تَغْفُلونَ عَنْ اَسْلِحَتِکُمْ وَاَمْتِعَتِکُمْ فَیَمیلونَ عَلَیْکُمْ مَیْلَةً واحِدَةً»[۱] شما اشتباه می‌کنید؛ اگر امروز آنها روی خوش به شما نشان می‌دهند از قدرت شما می‌ترسند؛ اگر بتوانند شما را غافلگیر کنند ـ به تعبیر ما ـ یک لقمه‌تان می‌کنند؛ اینقدر از آنها غافل نباشید!

در آن مقالهٔ «ولاءها و ولایتها»[۲] من مفصل در این زمینه بحث کرده‌ام که ما انواع ولاءها داریم: ولاء اثباتی و ولاء منفی، ... . از نظر اسلام جامعهٔ اسلامی حکم پیکر واحد را دارد؛ تفاوتی که میان مسلمان و غیر مسلمان هست این است که با مسلمانان باید آن‌طور رفتار کند که با اعضای پیکر خودش رفتار می‌کند و با غیر مسلمان باید آن طور رفتار کند که خوبی و احسان هم که می‌کند باید توجه داشته باشد که او فردی است خارج و بیرون از این پیکره. حال مقداری از این آیات را ترجمه کنیم بعد به تفصیل بیشتر به این مطلب می‌پردازیم.

منکران خدا یا پیام خدا، دشمنان خدا

«یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنوا لاتَتَّخِذوا عَدُوّی وَ عَدُوَّکُمْ اَوْلِیاءَ» ای اهل ایمان، دشمنان مرا [و دشمنان خودتان را دوستان نگیرید.] دشمنان خدا کسانی هستند که منکر خدا و پیام خدا هستند. هر کس که بر ضد ایمان به خدا یا بر ضد پیام

---

۱. نساء/۱۰۲.

۲. [این مقاله اکنون به صورت کتاب درآمده و به صورت مقاله نیز در کتاب **شش مقاله** منتشر شده است.]

خدا ـ که همان وحی و رسالت است ـ قیام کرد او دشمن خداست. دشمنی معنی دیگری ندارد. عده‌ای از روشنفکرهای اخیر مثل فروغی به سعدی ایراد می‌گیرند که چرا گفته است:

ای کریمی که از خزانهٔ غیب گبر و ترسا وظیفه‌خور داری
دوستان را کجا کنی محروم تو که با دشمنان نظر داری

می‌گویند مگر می‌شود خدا دشمن کسی باشد یا مگر کسی می‌تواند دشمن خدا باشد؟! چون سعدی در این شعرش پیوند خودش را با اسلام روشن می‌کند و غیر مسلمان [را دشمن خدا معرفی می‌کند] ـ که حساسیت اینها بیشتر روی کلمهٔ «گبر» است، گبر و زردشتی و دورهٔ قبل از اسلام ـ ناراحتند که چرا سعدی علیه گبر این‌جور حرف می‌زند؛ می‌گویند این حرف سعدی قابل قبول نیست که «ای کریمی که از خزانهٔ غیب ـ گبر و ترسا وظیفه خور داری»، آنگاه مسلمانها را «دوستان» می‌نامد و گبر و ترسا را «دشمنان». گبرها که همین زردشتیهای خودمان هستند، ترساها هم که اربابهای خودمان هستند! بنابراین چطور ما اینها را «دشمنان خدا» بدانیم؟

اینها همه حرف مفت است. هر کسی که بر خلاف فطرت خودش که فطرت توحید است و بر ضد ایمان به خدا و بر ضد پیام خدا قیام کند دشمن خداست. اینها فرض می‌کنند که خدا از نظر مسلک ـ العیاذ بالله ـ یک صلح کلّی است؛ یعنی هر کسی هر مسلکی و هر راهی می‌خواهد،داشته باشد؛ اینها دیگر به خدا مربوط نیست، دوست و دشمنْ دیگر معنی ندارد. ولی قرآن تصریح می‌کند؛ مشرکین را، منکرین خدا و منکرین پیام خدا را دشمنان خدا معرفی می‌کند.

حال نکته این است که بعد از آن که می‌فرماید: «عَدُوّی» می‌گوید: «وَ عَدُوَّکُمْ» [کافران را دوستان نگیرید] نه فقط به دلیل اینکه دشمنان پیام من و ضد ایمانِ به من هستند [بلکه همچنین به دلیل اینکه] اینها دشمن شما هم از

آن جهت که مؤمن هستید هستند، یعنی دشمن مؤمن بما هو مؤمن هم هستند. اگر شما را از ایمان عاری کنند با شما دوستند. تا شما در لباس ایمان هستید و این جامه را به تن کرده‌اید دشمن شما هستند. پس در واقع این هشدار در بارهٔ دشمنهای خودتان هم هست. دشمنان مرا و دشمنان خود را دوستان و نزدیکان خود قرار ندهید.

آیهٔ سورهٔ آل‌عمران

در یک آیهٔ دیگر در سورهٔ آل عمران می‌فرماید: «**لاتَتَّخِذوا بِطانَةً مِنْ دونِكُمْ**»[1]. آنجا تعبیر دیگری است. «بطانه» یعنی آستر. لباسی که انسان می‌پوشد یک رویه دارد [و یک آستر.] شعر نصاب می‌گوید: «اَلظِّهارَة ابره دان و اَلْبِطانَة آستر». عرب رویهٔ پارچهٔ لباس را «ظهاره» می‌گوید و آستر را «بطانه». این تشبیهی است که قرآن می‌کند. می‌فرماید در جامعه از غیر خود بطانه نگیرید. خیلی تعبیر عجیبی است! یعنی در جامعهٔ مسلمان، غیر مسلمان هم شرکت داشته باشد مانعی ندارد ولی یک وقت هست به صورت ظهاره شرکت دارد، پارچهٔ رو، یعنی پارچهٔ شناخته شده، آن که دیده می‌شود، [و یک وقت به صورت بطانه و آستر؛] یعنی تشکیلات جامعهٔ اسلامی یک کارهای علنی دارد، یک کارهای سرّی و مخفی مثل آن کارهایی که به سیاست اجتماع مربوط است. غیر مسلمان بخواهد کارهایی در جامعهٔ اسلامی داشته باشد که روست، مثلاً تجارت یا زراعت داشته باشد، مانعی ندارد؛ اما غیر مسلمان را در اسرار جامعهٔ مسلمان، در کارهای اساسی و پنهانی و نهانی و کارهایی که در زیر و باطن اجتماع است [شرکت دادن، جایز نیست.]

---

۱. آل عمران/۱۱۸.

لزوم مسلکی بودن

«لاتَتَّخِذوا عَدُوّی وَ عَدُوَّکُمْ اَوْلِیاءَ تُلْقونَ اِلَیْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ» شما القاء دوستی میان خود و آنها برقرار می‌کنید. القاء مودّت یعنی در دل مودّتی نسبت به آنها دارید؛ علاقه‌ای پیدا می‌کنید و بعد این علاقه را آشکار و ظاهر می‌سازید و روابط دوستانه با آنها برقرار می‌کنید «وَقَدْکَفَروا بِما جاءَکُمْ مِنَ الْحَقِّ» در حالی که آنها کفر می‌ورزند. (همیشه گفته‌ایم که مفهوم «کفر» صرفِ قبول نکردن اسلام نیست، قبول نکردن و به عناد و ستیزه برخاستن است.) و حال آنکه آنها با حقی که بر شما نازل شده و برای شما آمده است (یعنی همین پیام خدا، همین قرآن) ستیزه می‌کنند. معنایش این است: پس مسلکی بودن کجا رفت؟ آنها اینقدر نسبت به دین و ایمان و مسلک شما مخالفت می‌کنند، باز شما آنها را برادرخواندهٔ خودتان قرار داده‌اید؟! «یُخْرِجونَ الرَّسولَ وَ اِیّاکُمْ اَنْ تُؤْمِنوا بِاللّٰهِ رَبِّکُمْ» اینها مردمی هستند که پیامبر را و شما را از شهر و دیارتان اخراج کردند به گناه اینکه به ربّ خودتان، به پروردگارتان ایمان آوردید. چرا فراموش می‌کنید؟ اینها نگذاشتند که پیغمبر و شما در زادگاه خودتان زندگی کنید، شما را مجبور به مهاجرت کردند (واقعاً هم مجبور به مهاجرت کردند یعنی اگر به آنها آزادی می‌دادند مهاجرت نمی‌کردند)، شما را از شهر و دیارتان اخراج کردند به گناه ایمانتان؛ ایمان به چه؟ آیا به یک بیگانه؟ مثل اینکه مردم شهری افرادی را به دلیل اینکه با یک بیگانه ارتباط برقرار کرده‌اند اخراج می‌کنند؟ [خیر،] می‌گویند چرا شما به خدای خالق و پروردگارتان ایمان آوردید؟ در واقع خود آیه نشان می‌دهد، می‌گوید آنها به دلیل مسلک با شما مخالفند، آنوقت شما چطور می‌خواهید بین آنها و غیر آنها به دلیل مسلک فرق نگذارید؟

آیهٔ سورهٔ حج

نظیر این آیه است آیه‌ای که در سورهٔ مبارکهٔ حج است و اولین آیه‌ای است که در مورد جهاد نازل شده است و می‌فرماید: «اُذِنَ لِلَّذینَ یُقاتَلونَ بِاَنَّهُمْ ظُلِموا وَ اِنَّ اللّٰهَ عَلیٰ نَصْرِهِمْ لَقَدیرٌ. اَلَّذینَ اُخْرِجوا مِنْ دِیارِهِمْ بِغَیْرِحَقٍّ اِلّا اَنْ یَقولوا رَبُّنَا اللّٰهُ»[1] به مقاتلان و مجاهدان اجازه داده شد (برای اولین بار است که اجازه داده می‌شود) که دست به اسلحه ببرند به دلیل اینکه مظلوم واقع شده‌اند و خدا قادر است که آنها را یاری بفرماید. بعد [بیان] می‌فرماید که کدام مجاهدین و مقاتلین را می‌گوییم: همین مردمی که اینها را به زور از شهر و دیارشان اخراج کردند به گناه اینکه گفته‌اند: «رَبُّنَا اللّٰهُ».

شرط مجاهد در راه خدا بودن و طلب رضای الهی

«اِنْ کُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهاداً فی سَبیلی وَ ابْتِغاءَ مَرْضاتی» اگر شما راست می‌گویید ای مؤمنین، اگر واقعاً شما به نیت جهاد در راه خدا و برای طلب رضای الهی خارج شده‌اید. [در بارهٔ] این شرطی که در اینجا ذکر شده است، مفسرین گفته‌اند در زبان عرب (در فارسی هم این مطلب هست) شرط گاهی واقعاً به مفهوم شرط است یعنی در یک صورت بله و در صورت دیگر نه، و گاهی معنایش این است که «و حال آنکه چنین است»؛ مثل اینکه به پسری که آمادگی ندارد که به پدرش نیکی کند، می‌گوییم اگر این پدرت هست که تو باید این طور با او رفتار کنی! این «اگر» نه به این معنی است که ما شک داریم که آیا او پدرش هست یا نیست؛ بلکه یعنی به دلیل اینکه پدرت هست (پس حالا که پدرت هست) تو باید رفتارت با او چنین باشد. اینجا هم «اِنْ کُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهاداً فی سَبیلی وَ ابْتِغاءَ مَرْضاتی» یعنی شما که به نیت جهاد

---

۱. حج / ۳۹ و ۴۰.

در راه خدا از شهر و دیارتان خارج شده‌اید و شما که هدفتان رضای الهی است پس باید این‌جور باشید؛ یعنی لازمهٔ مجاهد در راه خدا بودن و در راه خدا گام برداشتن این است که این پیوندها را با دشمنان خدا و دشمنان خودتان ببُرید.

خدا آگاهتر است

«تُسِرّونَ اِلَیْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَ اَنَا اَعْلَمُ بِما اَخْفَیْتُمْ وَما اَعْلَنْتُمْ» شما که مدعی ایمان به خدا هستید (به‌طور جمع ذکر کرده ولی همین‌طور که عرض کردم شأن نزول آیه در مورد یک فرد است که همان حاطب باشد) در سرّ و خفاء عُلقهٔ خودتان را به کفار و مسلمین اظهار می‌کنید، مخفیانه علقهٔ خودتان را به آنها می‌رسانید، مثل اینکه یادتان رفته که شما مؤمن هستید و به خدا ایمان دارید که آن خدا همه چیز را می‌داند، آنچه را که شما ظاهر کنید و آنچه را که مخفی کنید؛ یعنی مگر غافلید از اینکه خدا از اسرار شما آگاه است و از ظاهر و باطن شما [و از] همه چیز آگاه است؟! «وَ اَنَا اَعْلَمُ بِما اَخْفَیْتُمْ وَ ما اَعْلَنْتُمْ» من که خدای شما هستم به آنچه شما پنهان کنید و به آنچه شما آشکار کنید، از خود شما آگاهترم «وَ مَنْ یَفْعَلْهُ مِنْکُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَواءَ السَّبیلِ» هر کسی که چنین کاری را بکند، از راه راست منحرف شده است.

فرصت‌طلبی کافران

آیهٔ بعد باز توضیحی در همین زمینه است. (کمی به صورت مختصرتر تا آخر این آیات تفسیر می‌کنیم بعد شرح مفصّلتری عرض می‌کنم.)

«اِنْ یَثْقَفوکُمْ یَکونوا لَکُمْ اَعْداءً وَ یَبْسُطوا اِلَیْکُمْ اَیْدِیَهُمْ وَ اَلْسِنَتَهُمْ بِالسّوءِ وَ

وَدّوا لَوْ تَکْفُرونَ»[۱]. عرض کردیم که قرآن کریم مکرر در مکرر این هشدار را می‌دهد که مسأله این نیست که ما می‌گوییم شما فقط به دلیل اینکه آنها مسلمان نیستند با آنها رابطهٔ دوستی و احسان برقرار نکنید؛ مسأله این است که شما غافلید که در زیر پردهٔ این چهرهٔ ظاهری که اینها نشان می‌دهند [چه نیّاتی نهفته است!] احیاناً به شما می‌گویند که شما مسلمانید، ما مسلمان نیستیم ولی در عین حال اهل یک قبیله هستیم، یک فامیل هستیم، بالاخره قوم و خویش هستیم؛ ما قبل از اینکه مسلمان یا غیر مسلمان باشیم ـ مثلاً ـ همه مان مکّی هستیم؛ یعنی ایمان یک مسألهٔ سطحی است، چیز مهمی نیست، حالا شما مسلمان باشید یا غیر مسلمان. دروغ می‌گویند. اگر امروز چنین حرفی می‌زنند دنبال فرصت هستند. (قرآن خیلی روی فرصت‌طلبی آنها تکیه می‌کند.) اگر امروز چنین حرفی می‌زنند ته دلشان حرف دیگری است. «اِنْ یَثْقَفوکُمْ یَکونوا لَکُمْ اَعْداءً» اگر بر شما دست بیابند یعنی روزی فرصت دستشان بیاید که ضربهٔ خودشان را وارد کنند ـ تعبیر این است که ـ آنوقت دشمنان شما خواهند بود؛ با اینکه قبلاً فرمود الآن دشمنان شما هستند. این که می‌گوید: «دشمنان شما هستند» یعنی من که از اسرار آگاهم الآن می‌دانم دشمن شما هستند ولی شما احساس نمی‌کنید، آن روزی که آنها فرصت پیدا کنند و بر شما دست بیابند آنوقت می‌بینید که چگونه اینها دشمنان شما هستند. «دشمنان شما خواهند بود» یعنی خواهید دید که این دلهایشان از دشمنی می‌جوشد. آیا فقط همان دلهایشان خواهد جوشید؛ کاری به کارتان ندارند؟ «وَ یَبْسُطوا اِلَیْکُمْ اَیْدِیَهُمْ» ببینید دستشان چگونه بر روی شما دراز می‌شود! «وَ اَلْسِنَتَهُمْ» و زبانشان. دست و زبانشان به بدی بر روی شما دراز خواهد شد «وَ وَدّوا لَوْ تَکْفُرونَ» تمام آرزویشان این است که

---

۱. ممتحنه / ۲.

شما را از این ایمان و دین و مسلکتان برگردانند.

«لَنْ تَنْفَعَكُمْ اَرْحامُكُمْ وَ لا اَوْلادُكُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَ اللّٰهُ بِما تَعْمَلونَ بَصيرٌ»[1]. ضمناً این سؤال پیش می‌آمده است ـ هم به حسب مورد و هم همیشه ـ که چه بکنیم؟ از طرف دیگر پای ارحام و خویشاوندان و زن و بچهٔ ما در میان است؛ جانب آنها را هم که نمی‌شود رعایت نکرد. قرآن البته نهی نمی‌کند از این که کسی به ارحام خودش ولو اینکه کافر باشند از آن جهت که ارحام هستند احسان کند ـ که در آیهٔ بعد خواهیم خواند ـ ولی آیا احسان به آنها به قیمت خیانت به جامعهٔ اسلامی؟ احسان به آنها به قیمت خیانت به خدا و رسول؟ نه.

ایمان واقعی

در آیات زیادی از قرآن این مطلب تصریح شده است که ایمان آن وقت ایمان است که هر جا که در سر دوراهی قرار گرفتید که یا خدا یا ـ مثلاً ـ پدر، یا خدا یا مادر، یا خدا یا فرزند، یا خدا یا زن، یا خدا یا مال، یا خدا یا مسکن، همه جا بگویید خدا: «قُلْ اِنْ كانَ اٰباؤُكُمْ وَ اَبْناؤُكُمْ وَ اِخْوانُكُمْ وَ اَزْواجُكُمْ وَ عَشيرَتُكُمْ وَ اَمْوالٌ اقْتَرَفْتُموها وَ تِجارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسادَها وَ مَساكِنُ تَرْضَوْنَها اَحَبَّ اِلَيْكُمْ مِنَ اللّٰهِ وَ رَسولِهِ وَ جِهادٍ فى سَبيلِهِ فَتَرَبَّصوا حَتّٰى يَأْتِىَ اللّٰهُ بِاَمْرِهِ»[2] به آنها بگو ایمان مساوی است با پاکباختگی؛ ایمان مساوی است با اینکه هر چه غیر ایمان است در درجهٔ بعد قرار بگیرد. نمی‌گوییم آنها را بکلی نفی کنید بلکه می‌گوییم آنها در درجهٔ بعد است یعنی تا آن حدی است که با این تضاد نداشته باشد. بگو اگر پدران و فرزندان و خویشاوندانتان و

---

۱. ممتحنه / ۳.

۲. توبه / ۲۴.

اگر تجارت و بازرگانی‌تان ـ که خوف و بیم ورشکستگی و کسادش را دارید ـ و اگر خانه‌ها و کاخها و منزلهایی که علاقه به نشیمن در آنها دارید، اگر اینها در نزد شما محبوبتر از خدا و پیامبر باشد پس فعلاً بروید، عجالتاً بروید تا بعد خبرش را به شما بدهیم؛ یعنی بروید دنبال کارتان. ایمان آن وقت ایمان است که در درجهٔ اول واقع شود و هیچ چیزی هم‌درجهٔ با آن نباشد، اگر هم‌درجه شد می‌شود شرک. اصلاً توحید یعنی خدا محبوب و مطلوب اول انسان باشد و هر چه غیر خدا هست تابع این محبوب و به خاطر این محبوب، محبوب باشد، و اگر چیزی محبوبیتش در این عرض یا بیشتر از آن باشد این دیگر با توحید جور در نمی‌آید و شرک است.

یگانه رابطهٔ باقی برای انسان

اینجا هم حاطب بن ابی‌بلتعه حرفش این بود که زن و بچه‌ام الآن در آنجا هستند، من جانب آنها را هم باید رعایت کنم. نه، دیگر «جانب آنها را هم»، یک مقدار جانب این را یک مقدار جانب آن را، یک جا به نفع این یک جا به نفع آن، [با ایمان] جور در نمی‌آید. قرآن می‌خواهد بفرماید که این روابط: رابطهٔ با ارحام، خویشان، فرزندان، اینها یک رابطه‌هایی است که در چهار صباح دنیا بین انسان و اشیاء و اشخاص هست و یگانه رابطه‌ای که برای انسان الی‌الابد باقی می‌ماند رابطهٔ با خداست یا با دوستان خدا. «لَن تَنْفَعَكُمْ اَرْحامُكُمْ وَ لا اَوْلادُكُمْ یَوْمَ الْقِیامَةِ» ارحام و خویشاوندان و فرزندانتان در روز قیامت سودی به حال شما نمی‌بخشند. در روز قیامت میان انسان و همهٔ اینها جدایی واقع می‌شود؛ جز یک سبب [باقی نمی‌ماند:] «اِذْ تَبَرَّأَ الَّذینَ اتُّبِعوا مِنَ الَّذینَ اتَّبَعوا وَ رَأَوُا الْعَذابَ وَ تَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْاَسْبابُ»[1] رابطه‌ها در آنجا

۱. بقره/۱۶۶.

قطع می‌شود جز رابطه‌هایی که از ناحیهٔ حق برقرار باشد. «اَلْاَخِلّاءُ یَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ اِلَّا الْمُتَّقینَ»[1] در قیامت همهٔ دوستان تبدیل به دشمنان یکدیگر می‌شوند مگر دوستانی که از روی تقوا با یکدیگر دوست بودند یعنی دوستانی که پیوندشان با یکدیگر ناشی از پیوندشان با خدا بوده. زن و بچه و ارحام و اولاد، تا حدی که پیوند انسان با اینها ناشی از پیوند ایمانی باشد و آنها با انسان [در ایمان] شرکت داشته باشند، این پیوند در قیامت باقی می‌ماند؛ ولی اگر از این راه نباشد بکلی از بین می‌رود. اصلاً در قیامت انسان [از اینها] تبرّی می‌جوید و فرار می‌کند (یَوْمَ یَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ اَخیهِ. وَ اُمِّهِ وَ اَبیهِ. وَ صاحِبَتِهِ وَ بَنیهِ)[2].

«وَاللّٰهُ بِما تَعْمَلونَ بَصیرٌ» خدا به همهٔ کارهای شما بیناست.

ابراهیم علیه السلام، یک الگو

«قَدْ کانَتْ لَکُمْ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فی اِبْراهیمَ وَالَّذینَ مَعَهُ اِذْ قالوا لِقَوْمِهِمْ اِنّا بُرَءٰؤُا مِنْکُمْ وَ مِمّا تَعْبُدونَ مِنْ دونِ اللّٰهِ کَفَرْنا بِکُمْ وَ بَدا بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمُ الْعَداوَةُ وَ الْبَغْضاءُ اَبَداً حَتّٰی تُؤْمِنوا بِاللّٰهِ وَحْدَهُ» این درس را از ابراهیم و گروهی که همراه ابراهیم بودند (نشان می‌دهد که البته گروهی از تربیت‌شدگان ابراهیم هم بوده‌اند)، از ابراهیم و ابراهیمیان یاد بگیرید که آنها چگونه به خاطر ایمانشان از همه بریدند حتی از نزدیکترین ارحام خودشان.

اینجا کلمهٔ «اُسْوَة» آمده است. تعبیر این آیه راجع به ابراهیم علیه السلام و تعبیر آیه‌ای در سورهٔ احزاب راجع به رسول اکرم خیلی به یکدیگر نزدیک است. در سورهٔ احزاب داریم: «لَقَدْ کانَ لَکُمْ فی رَسولِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»[3] برای

۱.زخرف/۶۷.
۲.عبس/۳۴ ـ ۳۶.
۳.احزاب/۲۱.

شما در وجود پیغمبر اسوه‌ای است. اسوه به تعبیر امروزیها یعنی الگو (در فارسی شاید کلمه‌ای نداریم که به‌جای آن بگذاریم)، یعنی شخصیتی که باید مقتدا قرار بگیرد و میزان و معیار باشد و دیگران خودشان را با او بسنجند.

از نظر تعبیرات ادبی این را «تجدید» می‌نامند. تجدید ـ که در علم بدیع ذکر می‌کنند ـ این است که مثلاً انسانی که دارای خصلت و خصوصیتی هست، آن خصلت و خصوصیت او را به صورت شیء مجسمی جدا از او فرض می‌کنند، مثلاً می‌گویند: «رأیتُ فی زیدٍ اسداً» من در زید شیری را دیدم. کأنّه در وجود او شیری نهفته است. یا می‌گویند: «او از زید یک دانشمند ساخت» و حال آنکه مقصود این است که خود زید را دانشمند کرد ولی گویی الآن این زید یک چیز است و دانشمند چیز دیگر، فقط زید مایه شده برای اینکه شخص دیگری دانشمند شود. این را در ادبیات عربی و در علم بدیع «تجدید» می‌گویند.

این تعبیر در قرآن آمده است، می‌فرماید که در وجود پیغمبر یک الگو وجود دارد. البته مقصود این است که خود پیغمبر الگوی شماست اما به این تعبیر [می‌فرماید که] در وجود پیغمبر یک الگو وجود دارد. کأنّه این پیغمبر دو شخصیت است: شخصیتی که شما الآن به طور سطحی دارید می‌بینید، و شخصیت دیگری که به آن پی نبرده‌اید، که آن شخصیتی که شما به آن پی نبرده‌اید و باید او را بشناسید در این شخصیت پنهان است و آن شخصیت است که اگر به آن پی ببرید و آن را بشناسید باید الگوی شما قرار بگیرد.

همین تعبیر در بارهٔ ابراهیم علیه السلام آمده است: «قَدْ کانَتْ لَکُمْ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فی اِبْراهیمَ» یک تأسّیِ نیکی و یک اسوهٔ نیکی در وجود ابراهیم برای شما هست یعنی در وجود ابراهیم هم الگویی [وجود دارد،] منتها این مربوط به خصوصِ همین مسألهٔ ولاءِ دشمنان [است.] یک الگویی در وجود ابراهیم و

همراهان ابراهیم برای شما مسلمین هست. مگر آنها چه کرده‌اند؟ «اِذْ قالوا لِقَوْمِهِمْ اِنّا بُرَءٰؤُا مِنْکُمْ». آنها هم با قوم خودشان بودند و با همهٔ آنها صلهٔ قوم و خویشی داشتند؛ آن یکی پسر عمویش می‌شد، آن یکی پسر خاله‌اش، آن یکی نوهٔ عمه‌اش، او برادر زنش و ... . ابراهیم و همراهان ابراهیم که ـ به تعبیر عوامانه ـ از پای بته بلند نشده بودند، آنها هم مردمی بودند که فامیل و قوم و خویش و دوستان داشتند، ولی به خاطر ایمانشان و اینکه قومشان با اینها ستیزه کردند بکلی از آنها بریدند، گفتند ما از شما تبرّی می‌جوییم.

تولّیٖ و تبرّیٖ

حال از اینجا ما به کلمهٔ «تولّیٖ و تبرّیٖ» [می‌رسیم] که فقط پوسته‌اش برای ما مانده و معنایش هیچ باقی نمانده است و به غلط هم «تولّیٰ و تبرّیٰ» به کار می‌بریم. تولّی و تبرّی یعنی پیوند دوستی با دوستان خدا برقرار کردن و پیوند بیزاری با دشمنان خدا برقرار کردن. «اِذْ قالوا لِقَوْمِهِمْ اِنّا بُرَءٰؤُا مِنْکُمْ» به قومشان گفتند ما از شما تبرّی می‌جوییم، هم از شما و هم از معبودهای شما (آن معبودها سمبل مسلک و عقیده و ایمان شماست)، یعنی از شما و از فکر و عقیده و راه شما تبرّی می‌جوییم. «کَفَرْنا بِکُمْ» (این تعبیر جالب است و در قرآن مکرر آمده است) تنها شما کافر نیستید، ما هم کافریم؛ شما کافرید به آنچه ما ایمان داریم، ما هم کافریم به شما و به عقیده و مسلک شما (گفتیم در مفهوم «کفر» ستیزه کردن و مبارزه و مخالفت کردن عملی خوابیده است) یعنی به شدت با شما و با عقیدهٔ شما مبارزه خواهیم کرد.

این که می‌گویند کلمهٔ «لا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ» جمعی است میان نفی و اثبات، سخن درستی است. «لا اِلٰهَ» نفی و انکار است، کفرِ به غیر خداست؛ «اِلَّا اللّٰهُ» اثبات ایمان به خداست، که در «آیةالکرسی» این‌طور می‌خوانیم: «لا اِکْراهَ فِی الدّینِ قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ فَمَنْ یَکْفُرْ بِالطّاغوتِ وَ یُؤْمِنْ بِاللّٰهِ فَقَدِ

اسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقیٰ»[۱]. تنها نفرمود: «مَنْ یُؤْمِنْ بِاللّٰهِ»؛ قبل از ایمان به الله، کفر به طاغوت را ذکر کرد: «فَمَنْ یَکْفُرْ بِالطّاغوتِ وَ یُؤْمِنْ بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقیٰ».

این است که هر مؤمنی شرط مؤمن بودنش کافر بودن هم هست و این نکتهٔ اساسی است در آنچه که در این آیه در مورد ولاء کفار نداشتن آمده است. (عرض کردیم می‌خواهیم اینها را تا آخر بخوانیم بعد بیشتر در بارهٔ فلسفهٔ این مطلب بحث کنیم.) این در واقع همان مطلب را می‌خواهد بگوید که برای مردم مسلمان و جامعهٔ اسلامی تنها جنبهٔ اثباتی کافی نیست. در مسیحیت ادعا می‌کنند که فقط جنبهٔ اثباتی هست و اساساً هیچ عنصری از کفر و انکار وجود ندارد. ولی اسلام دین تولّی و تبرّی است، دین نفی و اثبات با یکدیگر است، دینی است که حتی نفیش تقدم دارد بر اثباتش؛ به قول علمای اخلاق «تخلیه» تقدم دارد بر «تحلیه»؛ یعنی اول بریدن از غیر او، بعد به او پیوند کردن. سعدی خوب می‌گوید:

ما درِ خلوت به روی غیر ببستیم
از همه باز آمدیم و با تو نشستیم

البته او یک امر عرفانی و معنوی را می‌گوید، چون این قانون در همه‌جا جاری است. در همان امر عرفانی و معنوی (یعنی در این که انسان حالت خلوص و ذکر پیدا کند) می‌گویند اول طرد خاطرات دیگر است. به قول حافظ:

ز فکر تفرقه باز آی تا شوی مجموع
به حکم آنکه چو شد اهرمن سروش آمد

عرض کردم آنها معنی عرفانی را می‌گویند: در دل، اول تفرقه و تفرق را طرد

---

۱. بقره/ ۲۵۶.

کن تا حالت مجموعیّت خاطر (که اصطلاح عرفانی خاصی است) یعنی حالت تمرکز ذهن، حالتی که بتوانی دو ساعت در حال خلوت با خدا به سر ببری و کوچکترین خاطره‌ای در ذهن تو نیاید [برایت حاصل شود.] تا اهرمن نرود سروش نمی‌آید. اول باید اهرمن برود بعد سروش بیاید.

حدیثی پیغمبر اکرم دارد که خواجه نصیرالدین طوسی از این حدیث حتی یک معنی عرفانی هم فهمیده است. فرمود: «لا یَدْخُلُ الْمَلائِکَةُ بَیْتاً فیهِ کَلْبٌ اَوْ صورَةُ کَلْبٍ»[1] فرشتگان در خانه‌ای که در آن سگ یا صورت سگ باشد وارد نمی‌شوند؛ یعنی فرشتهٔ رحمت در دل انسان، آن دلی که در آن هزاران صورت زشت و پلید و کثیف هست، هرگز وارد نمی‌شود.

ما درِ خلوت به روی غیر ببستیم
از همه باز آمدیم و با تو نشستیم
آنچه نه پیوند یار بود بریدیم
وآنچه نه پیمان دوست بود شکستیم
مردم هشیار از این معامله دورند
شاید اگر عیب ما کنند که مستیم

تعبیر قرآن این است که «کَفَرْنا بِکُمْ». قرآن می‌گوید از اینها یاد بگیرید: «قَدْ کانَتْ لَکُمْ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فی اِبْراهیمَ وَالَّذینَ مَعَهُ» از ابراهیم و ابراهیمیان (آن کسانی که با ابراهیم بودند، تربیت‌شدگان ابراهیم، آن گروه ولو شاید کم بودند) از اینها یاد بگیرید، چه درسی؟ درس کفر را از اینها یاد بگیرید؛ گفتند: «کَفَرْنا بِکُمْ» ما به شما کفر می‌ورزیم «وَ بَدا بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمُ الْعَداوَةُ وَ الْبَغْضاءُ» اعلام می‌کنیم که میان ما و شما جز دشمنی، اصل دیگری حکومت نمی‌کند؛ به قول امروز آشتی ناپذیری. «حَتّٰی تُؤْمِنوا بِاللّٰهِ وَحْدَهُ». این رابطهٔ

---

۱. جامع‌السعادات، ج ۱/ص ۴۶.

آشتی‌ناپذیری کی تبدیل به آشتی‌پذیری می‌شود؟ آنگاه که خدا را به وحدت و یگانگی بپذیرید و ایمان پیدا کنید. اینجا قهراً مسأله‌ای طرح می‌شود که پس مسألهٔ رابطهٔ ابراهیم با پدرش یا عمویش که او را پدر می‌خواند (آزر) چه بود که با اینکه کافر بود به او وعده داد که من با تو استغفار می‌کنم؟ قرآن در قسمت بعد آن را توضیح می‌دهد که اشتباه نکنید، آن تولّی نبود؛ حال چه بود، چون وقت گذشته و روز عرفه هم هست آن قسمت را می‌گذاریم برای بعد.

□

امروز به حسب افق ما روز عرفه است که در افق حجاز، برادران مسلمان ما امروز یکی از بهترین و بزرگترین روزها را می‌گذرانند که روز عید قربان است و مسلمین ـ این طور که می‌گویند ـ امسال قریب سه میلیون جمعیت در مِنیٰ جمع شده‌اند و حتماً در میان اینها مردمان خالص و مخلص هست و زیاد هم هست. ولی به هر حال روز عرفه از روزهای عبادت است؛ شب و روز عرفه از ایام و لیالی متبرّکه است، اعم از اینکه انسان در منیٰ و عرفات باشد یا نباشد (البته روز عرفه را در عرفات هستند). این مطلب را یک وقتی راجع به شب قدر هم عرض کردیم: روزها گاهی شرافت و فضیلت خود را از همان دستوری که در آن روز رسیده است کسب می‌کنند و این یک جنبهٔ روانی و روحی هم دارد. اینکه انسان در یک حالِ تنهای تنها عبادت کند و خدا را بخواند و به درگاه الهی ابتهال و تضرّع کند، با این که صدایش همراه صدای جمع باشد عملاً هم فرق [دارد و اثر آن] در روح خود انسان هم متفاوت است. ما در سورهٔ مبارکهٔ حمد می‌خوانیم: «اِیّاکَ نَعْبُدُ وَ اِیّاکَ نَسْتَعینُ» خدایا همه باهم تو را می‌پرستیم؛ در صورتی که انسان نماز را با حالت انفراد می‌خواند. نماز، اصلش نماز فرادیٰ است، نماز جماعت سنتی است که اگر انسان نخوانْد هم نخواند. ولی در نماز فرادیٰ هم

انسان به خدا این‌طور می‌گوید: خدایا ما همه باهم تو را می‌پرستیم و همه باهم از تو مدد می‌خواهیم و کمک می‌جوییم.

امام فخر رازی معروف، صاحب التفسیر الکبیر (تفسیر مفاتح‌الغیب) در همین سورهٔ حمد و در همین آیه تعبیر شاعرانه و زیبایی دارد. (اگرچه معایبی در این آدم هست ولی مرد فوق‌العاده باهوشِ بااستعدادِ فاضلِ متتبّعِ متبحّری بوده است.) از یک اصل فقهی استفاده می‌کند و آن این است که در موارد زیادی می‌گویند فروشنده یا خریدار، خیار فسخ پیدا می‌کند. یکی از موارد را «خیار تبعّض صفقه» می‌گویند. مقصود از «صفقه» همان «کالا» است. انسان وقتی معامله می‌کند، چه از نظر فروشنده چه از نظر خریدار، تمام این جنس را می‌فروشد به تمام این پول. حال اگر بعد جریانی پیدا شد که قسمتی از این جنس قابل معامله نبود مثل اینکه فروشنده ده خروار گندم فروخته است به فلان قیمت،بعد معلوم می‌شود او شریکی هم دارد و پنج خروار آن مال آن شریک است، شریکش باید امضا کند و قبول نکرده، بنابراین همهٔ این ده خروار نمی‌تواند مال آن شخص بشود، پنج خروارش کنار می‌رود؛ آیا نسبت به آن پنج خروار دیگر، مشتری الزام دارد بگیرد یا نه؟ ... [1]

۱. [چند دقیقه‌ای از بیانات استاد شهید متأسفانه ضبط نشده است.]

۲ تفسیر سورهٔ ممتحنه

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم

یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنوا اِذا جاءَکُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ فَامْتَحِنوهُنَّ اللهُ اَعْلَمُ بِایمانِهِنَّ فَاِنْ عَلِمْتُموهُنَّ مُؤْمِناتٍ فَلا تَرْجِعوهُنَّ اِلَی الْکُفّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَ لا هُمْ یَحِلّونَ لَهُنَّ وَ آتوهُمْ ما اَنْفَقوا وَ لا جُناحَ عَلَیْکُمْ اَنْ تَنْکِحوهُنَّ اِذا آتَیْتُموهُنَّ اُجورَهُنَّ وَ لا تُمْسِکوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ وَسْئَلوا ما اَنْفَقْتُمْ وَ لْیَسْئَلوا ما اَنْفَقوا ذٰلِکُمْ حُکْمُ اللهِ یَحْکُمُ بَیْنَکُمْ وَاللهُ عَلیمٌ حَکیمٌ. وَ اِنْ فاتَکُمْ شَیْءٌ مِنْ اَزْواجِکُمْ اِلَی الْکُفّارِ فَعاقَبْتُمْ فَآتُوا الَّذینَ ذَهَبَتْ اَزْواجُهُمْ مِثْلَ ما اَنْفَقوا وَ اتَّقُوا اللهَ الَّذی اَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنونَ[1].

۱.ممتحنه / ۱۰ و ۱۱.

این دو آیه و آیهٔ بعد، از بحثِ ولاء خارج است و بحث دیگری است ولی در عین حال این بحثِ دیگر ارتباط با آن بحث دارد. گفتیم بحث ولاء کفار مربوط به کیفیت روابطی است که یک نفر مسلمان با غیر مسلمان باید داشته باشد. این آیه‌ای که الآن می‌خوانیم اگرچه موضوع دیگری است ولی دقت که می‌کنیم می‌بینیم با همان موضوع ارتباط دارد. آن موضوع مسألهٔ زن و شوهرهایی است که زن، مسلمان می‌شود و شوهر کافر می‌ماند و یا برعکس مرد مسلمان می‌شود و زن کافر می‌ماند. در صدر اسلام بیشترْ قضیه به این شکل بود یعنی به شکل ابقاء بود. چون مردم همه مشرک بودند، اغلب این‌جور بود که خانواده‌ها با یکدیگر مسلمان می‌شدند؛ اشکالی پیش نمی‌آمد. ولی بسیار هم اتفاق می‌افتاد که مرد، مسلمان می‌شد و زن به کفر خودش باقی می‌ماند و یا برعکس زن مسلمان می‌شد و مرد به کفر خودش باقی می‌ماند. این دستور برای این مطلب است و البته از دستوراتی است که در مدینه بعد از صلح حدیبیّه نازل شده است.

مسألهٔ ازدواج مسلم با کافر

مسألهٔ دیگر اصلاً خود مسألهٔ ازدواج ابتدایی مسلم با کافر (غیر مسلم) است که این مسألهٔ جداگانه‌ای است ولی می‌دانیم که با این مسأله مربوط است. ابتدا این مسأله را عرض می‌کنیم بعد وارد آنچه که در آیه است می‌شویم. آیا جایز است یک مرد مسلمان با یک زن غیرمسلمان ازدواج کند؟ اگر آن غیرمسلمان غیرمسلمانی باشد که اهل کتاب هم نباشد ـ مثلاً مشرک باشد یا به شکل دیگری ملحد باشد: ولو مشرک به معنای بت پرست نباشد ولی یک آدم به اصطلاح ماتریالیست، مادی و منکر خدا باشد ـ آیا چنین ازدواجی جایز است یا نه؟ مورد اتفاق همهٔ مسلمین اعم از شیعه و سنی است که ازدواج با کافر مشرک (یعنی با کسی که از ابتدا منکر خداست، به مبدأ و معاد

و به خدا اعتقاد ندارد) جایز نیست. مرد مسلمان نمی‌تواند با چنین زنی ازدواج کند و به طریق اولیٰ زن مسلمان هم نمی‌تواند با چنین مردی ازدواج کند. ولی اگر یک طرف اهل کتاب باشد چطور؟ مثلاً زن، مسلمان است و مرد اهل کتاب (مسیحی یا یهودی و به قول شاید اکثر علما مجوسی هم در ردیف اینهاست). اینجا هم باز اتفاق نظر است که زن مسلمان نمی‌تواند به عقد غیر مسلمان درآید. ولی اگر مرد، مسلمان باشد و زن غیر مسلمان کتابی (کتابیّه) تکلیف چیست؟

در اینجا فقه شیعه با فقه اهل تسنن اختلاف دارد. اهل تسنن ازدواج یک مرد مسلمان را با یک زن کتابیّه جایز می‌دانند و چون آنها قائل به عقد ازدواج متعه و ازدواج موقت نیستند و فقط ازدواج دائم را قبول دارند قهراً آنها ازدواج دائم را جایز می‌دانند. ولی در شیعه ازدواج دائم با زن کتابیّه جایز نیست اما ازدواج موقت با آنها جایز است. این در ابتدا.

اما اگر مسأله مسألهٔ ابقاء باشد، یعنی زن و مردی قبل از اینکه مسلمان شوند با یکدیگر ازدواج کرده‌اند و بعد مرد مسلمان شده و زن کافر مانده یا برعکس زن مسلمان شده و مرد کافر مانده است. این آیه ابتدا حکم آن موردی را بیان می‌کند که زن، مسلمان می‌شود و مرد کافر می‌ماند.

قرارداد صلح حدیبیّه

اینجا یک مقدمه‌ای باید عرض کنیم. در سورهٔ «اِنّا فَتَحْنا» داستان صلح حدیبیّه را به تفصیل نقل کردیم. رسول اکرم در سال ششم هجری به عنوان زیارت مکه [از مدینه خارج شدند.] ایام ماه حرام بود و در ماه حرام رسم جاهلیت هم این بود که دشمنان متعرض یکدیگر نمی‌شدند و خود قریش هم این رسم را در بارهٔ دیگران عمل می‌کردند. رسول اکرم به استناد این سنت ـ که بعد در خود اسلام هم محترم است ـ با عده‌ای برای انجام عمل

حج در مکه روانه شدند. ولی وقتی به نـزدیک مکـه رسـیدند، در مـحل حدیبیه، کفار قریش متوجه شدند، آمدند مانع شدند. هر چه که مسـلمین گفتند این بر خلاف سنتی است که خود شما قبول دارید، قبول نکـردند و نزدیک بود که جنگ در بگیرد؛ مسلمین هم اصرار داشتند که ما به زور و عنف وارد مکه می‌شویم، ولی خود رسول اکرم با اصرار مسلمین موافقت نکردند. آنجا یک قرارداد صلحی امضا شد و در آن قرارداد صلح به حسب ظاهر پیغمبر اکرم خیلی به آنها امتیاز داد، یعنی قرارداد طوری تنظیم شد که مسلمین اغلب ناراضی بودند و می‌گفتند این بیشتر به نفع کفار است تا به نفع ما. ولی البته بعد معلوم شد که این قرارداد به نفع مسلمین بوده و خیلی هم به نفع مسلمین بوده است. جزء اصول قرارداد یکی این بـود ـ و مسـلمین از همین هم خیلی ناراحت بودند ـ که بعد از این اگر کسی از مردم مکه مسلمان شد و فرار کرد و به مدینه آمد، قریش حق داشته باشند که او را برگردانند ولی اگر یک نفر مسلمان مرتد شد و فرار کرد و به مکه رفت، مسلمین حق نداشته باشند بروند او را پس بگیرند. این [مادهٔ قرارداد] مسلمین را خیلی ناراحت کرد که یا رسول الله! قراردادْ عادلانه نیست، این که به ضرر ماست! فرمود: اما اگر کسی از ما مرتد شود و برود ما اصـلاً دنـبالش نـمی‌رویم. مسلمانی که به زور بخواهیم او را به آنجا بیاوریم که به درد ما نمی‌خورد! هر کس همین‌قدر که مرتد شد و رفت، دیگر رفت، ما دنبالش نمی‌رویم که به زور او را بیاوریم. و اما راجع به مسلمینی که در آنجا هستند، مـا از آنـها می‌خواهیم که فعلاً تحمل کنند (چون به حسب قرارداد، دیگر کفار قریش حق زجر کردن آنها را نداشتند و بلکه آنها آزادی هم پیدا می‌کردند که اعمال خودشان را آزادانه انجام بدهند) و بعد از آن دورهٔ شکنجه و سختی آزادی پیدا می‌کنند. ما از آنها می‌خواهیم آنجا باشند و وجودشان در آنـجا نـافع است، باید باشند؛ و این سیاست فوق‌العاده مفید واقع شد. اگر رسول اکرم آن

اجازه را می‌داد که اگر مسلمین مکه هم فرار کردند ما برنمی‌گردانیم، بعد از این قرارداد، مسلمینِ مکه پشت سر یکدیگر فرار می‌کردند و به مدینه می‌آمدند در صورتی که رسول اکرم می‌خواست از این آزادی که برای مسلمین در مکه پیدا می‌شود استفاده کند که بعد یک زمینهٔ تبلیغی در آنجا فراهم شود و برای یک سال و دو سال دیگر مکه خود به خود تسلیم شود و همین‌طور هم شد؛ به واسطهٔ همین قرارداد صلح حدیبیه، در ظرف این یکی دو سال آنقدر مردم مسلمان شدند که در تمام آن ده بیست سال گذشته مسلمان نشده بودند.

دستور آزمایش ایمان زنان مهاجر مدعی مسلمانی

پس اینچنین قراردادی بود که اگر کسی از مسلمین مکه فرار کرد آنها حق برگرداندن داشته باشند. در این بین مسألهٔ زنها مطرح شد. گاهی هم زنهایی اسلام اختیار می‌کردند و بعد هجرت می‌کردند و به مدینه می‌آمدند. یکی دو تا زن چنین کاری را کردند. از مکه آمدند دنبال اینها که طبق قرارداد اینها را برگردانید. پیغمبر اکرم فرمود: این قرارداد شامل زنها نمی‌شود. دستور رسید که اگر زنهایی هجرت کنند، از خانه‌هایشان فرار کنند و به مدینه، حوزهٔ اسلامی، بیایند اول اینها را امتحان کنید. این خودش یک نکته‌ای است و آن این است: اسلام در باب مسلمان شدن امتحان را لازم نمی‌داند؛ یعنی اگر مردی بخواهد اظهار اسلام کند نمی‌گوید امتحانش کنید ببینید راست می‌گوید یا دروغ؛ یا اگر زنی شوهرش کافر نباشد و بیاید اظهار اسلام کند، مثلاً زن و شوهری با یکدیگر آمده‌اند اظهار اسلام می‌کنند، ما اینجا وظیفه نداریم که بیاییم به گونه‌ای آزمایش کنیم، به اصطلاح بازپرسی و بازجویی کنیم و اینها را تفتیش کنیم ببینیم از روی حقیقت است یا از روی حقیقت

نیست. دستور قرآن است: «وَ لا تَقولوا لِمَنْ اَلْقیٰ اِلَیْکُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُـؤْمِناً»[۱]. ولی اگر زنی زن یک کافر باشد، می‌آید اظهار اسلام می‌کند، قرآن در اینجا اختصاصاً می‌فرماید تفتیش کنید، امتحان کنید، ببینید این اسـلام از روی حقیقت است یا از روی حقیقت نیست، بسا هست یک امر دیگر سبب شده است. وقتی اینچنین زنهایی می‌آمدند، پیغمبر اکرم دستور می‌داد تـفتیش کنید، نکند عشق یک مرد به سرش زده و آمده، نکند چیز دیگری هست. در مورد اینچنین زنهایی قرآن بالخصوص دستور آزمایش و امتحان و تفتیش می‌دهد که کوشش کنید ایمان اینها ایمان واقعی و از روی صداقت و حقیقت باشد. حال اگر آزمایش می‌کردند و معلوم می‌شد واقعاً این زن اسلام اختیار کرده و به خاطر اسلام از آن خانواده فرار کرده است (چون حکم اسلام این است که یک زن مسلمان واقـعی نـمی‌توانـد در خـانهٔ یک کـافر بـماند، همین‌طوری که یک زن کافر هم نمی‌تواند و نباید در خانهٔ یک مسلمان باقی بماند) آیه می‌فرماید اگر فهمیدید و دانستید و یقین کردید که اینها مـؤمن هستند، اینها را به کفار و به شوهرهای اول بازنگردانید «لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَ لا هُمْ یَحِلّونَ لَهُنَّ» اینها بر آنها دیگر حلال نیستند، آنها هم بر ایـنها دیگـر حـلال نیستند.

اینجا قهراً پای یک مسألهٔ مالی درمیان می‌آید. می‌دانیم که در روابط مسلمان و کافر اگر کافر، حربی باشد [خون و مالش بر مسلمان حلال است.] (کافر حربی در وقتی است که روابط مسلمان با کافر روابطی است که خون یکدیگر و به طریق اَولیٰ مال یکدیگر را بر یکدیگر حلال می‌دانند.) ولی فرض این است که در موردی است که مورد حرب و جنگ نیست، صلحی قرارداد شده، اینجا پای یک مسألهٔ مالی در میان می‌آید و آن مسألهٔ مالی

۱. نساء / ۹۴.

این است که آن شوهر کافر حق دارد بگوید این زنی که من زن خودم قرار داده‌ام من مهری پرداخته‌ام که این زن زن من شده است (چون در جاهلیت هم مهر بوده است) پس تکلیف مهر من چه می‌شود؟ قرآن می‌فرماید آن میزانْ مهری را که آن کافر پرداخته است بپردازید، از بیت‌المال یا اگر شوهر جدیدی برای او پیدا می‌شود [از مهر جدید؛] و اگر کسی از شما خواست با این زن ازدواج کند می‌تواند ازدواج کند و مهر جدید هم باید برای او قرار بدهد.

ـ مثل این است که از او طلاق گرفته باشد.

این خودش حکم طلاق است، مثل ارتداد است. ارتداد هم همین‌جور است؛ یعنی اگر یک شوهری مرتد شود (مسلمان است و مرتد می‌شود) زنْ دیگر بر او حرام است، از همان ساعت باید عدهٔ وفات نگه دارد. اگر شوهری مرتد شد، از همان ساعتی که مرتد شده حکم میّت را پیدا می‌کند؛ زنش بر او حرام است و این زن از همان وقت باید عدهٔ وفات نگه دارد، یعنی چهار ماه و ده روز. بعد از چهار ماه و ده روز می‌تواند با هرکس که بخواهد ازدواج کند.

ـ آیا مقصود از «اهل کتاب» همینهایی هستند که معتقد به اب و ابن و روح‌القدس‌اند؟

بله، همینها که به یک کتاب آسمانی منتسبند اهل کتاب‌اند. با اینکه اینها موحد واقعی نیستند ولی چون وابسته‌اند به یک کتاب آسمانی و به یک پیغمبر حقیقی که تعلیمات اصلی این پیغمبر تعلیمات توحیدی بوده است [اهل کتاب شمرده می‌شوند] گو اینکه حالا یک انحرافاتی پیدا کرده‌اند. همین مقدار کافی است.

ـ ازدواج دائم هم نمی‌شود کرد.

به حسب فقه شیعه ازدواج دائم نمی‌شود کرد ولی ازدواج موقت مانعی ندارد. در واقع مسألهٔ ازدواج موقت هم اگر انسان خوب دقت کند، معلوم است که برای یک حالت ضروری است. اعتبار عقلی هم حکم می‌کند که این حرفی که اهل تسنن می‌زنند [مبنی بر جایز بودن ازدواج دائم مرد مسلمان با زن اهل کتاب] درست نباشد.

فلسفهٔ حرمت ازدواج دائم مرد مسلمان با زن اهل کتاب

یک زن و شوهر فقط با یکدیگر همکاری ندارند. دو شریک در یک مغازه مانعی ندارد که یکی کافر باشد یکی مسلمان، ولی ازدواج علاوه بر همکاری، هم‌روحی است. روح ازدواج این است که یک زن و شوهر خواه‌ناخواه وحدت روحی پیدا می‌کنند. در این صورت چگونه ممکن است که یک مردی که در روح خودش بعد از توحید هیچ اصلی اصیلتر و شریفتر و محبوبتر از شهادت به رسالت رسول اکرم نیست، آن اصلی که با آن زندگی می‌کند، با یک شخصیتی، با یک زنی زندگی کند که ـ العیاذبالله ـ اصلاً قرآن را قبول ندارد، پیغمبر را قبول ندارد و او را ـ العیاذبالله ـ مرد کذّابی می‌داند؛ بخواهد یک زندگی مشترک با چنین زنی تشکیل بدهد. این عملاً نشدنی است؛ یا آن زن باید برگردد به این طرف، یا اگر او برنگردد این می‌رود به آن طرف. بعد تکلیف بچه‌هایی که پیدا می‌شوند چه می‌شود؟ آن زن بالأخره به یک اصل دیگری معتقد است. آن زن هم خیر بچهٔ خودش را می‌خواهد یا لااقل دلش می‌خواهد آن بچه مطابق روح او تربیت شود و این مرد می‌خواهد این بچه مطابق روح او تربیت شود. مرد چکار می‌کند؟ یا اصلاً بی‌تفاوت می‌ماند؛ بچه از آن طرف می‌رود؛ [و یا بی‌تفاوت نمی‌ماند.] اگر فرض کنیم مرد جدی باشد زن هم جدی باشد، آن بچهٔ بدبخت یکی از

بدترین بچه‌ها خواهد شد؛ دو تربیت متناقض دائماً وارد روح این بچه می‌شود؛ پدر می‌گوید این‌جور، مادر می‌گوید نه، دروغ می‌گوید، این‌جور نیست، این‌جور است؛ مادر می‌گوید این‌جور، پدر می‌گوید نه، این‌جور است.

این، حرف درستی نیست؛ و بعلاوه تاریخ نشان داده است[۱] که ازدواجهای مسلمانها با زنهای کتابیّه ـ چون اهل تسنن جایز می‌دانستند ـ عواقب وخیم برای جامعهٔ اسلامی به‌وجود آورده، خصوصاً که این قضایا اغلب در میان طبقات متعین (امرا، خلفا، فرماندهان سپاهها) یعنی مردمی که نبض جامعه در دست آنهاست رخ می‌دهد. زن در وجود مرد اثر فوق‌العاده می‌گذارد و اتفاقاً زنها در مردهایی که دارای فکر بلندتر و احساسات بیشتر هستند بیشتر مؤثرند تا در مردهای مثلاً دهاتی و امثال آن.

یک حدیثی پیغمبر اکرم دارند که این حدیث به قولی در حد اعجاز است: «اِنَّهُنَّ یَغْلِبْنَ الْعاقِلَ وَ یَغْلِبُهُنَّ الْجاهِلُ» زنان بر عاقلان غلبه می‌کنند و جاهلان بر زنان غلبه می‌کنند. جاهل یک آدمی است که جز خشونت سرش نمی‌شود ولی آن که دلی و فکری و احساسی دارد بیشتر مغلوب قرار می‌گیرد.

آنوقت می‌بینید یک مملکت در اختیار یک خلیفه قرار می‌گیرد ولی آن خلیفه روحش در دست یک زن مسیحی یا یهودی است. آن زن بعد عملاً در سرنوشت یک جامعهٔ اسلامی از یک سپاه دشمن بیشتر مؤثر واقع می‌شود؛ و تاریخ نشان داده است که این زنها در خلفای فاطمی مصر و خلفای اموی اندلس ـ که با زنهای غیر مسلمان ازدواج می‌کردند ـ

---

۱. این از آن چیزهایی بوده که من دلم می‌خواست دنبال آن بگردم، ولی خیلی تتبع می‌خواهد.

فوق‌العاده اثر گذاشتند و این اثر گذاشتن آنها به نکبت و بدبختی جامعه اسلامی منتهی شد. این کار منطقاً غلط است و از همین جهت است که ائمهٔ اطهار به شدت با این مطلب مبارزه کردند، گفتند ازدواج با «کتابی» جایز نیست، فقط ازدواج موقت جایز است؛ و مسلّم منظور از «ازدواج موقت» این است که در یک مواقعی ضرورت است، مثلاً جوانی است، می‌رود در یک کشور غیر مسلمان؛ این که با یک زن کتابیّه ازدواج موقت کند اولویت دارد بر اینکه عذب بماند و به شکلی مثلاً به گناه بیفتد.

ـ [نا مفهوم]

این در یک مواردی است ولی به طور کلی نمی‌شود این مطلب را اجازه داد. این حرفی که اهل تسنن می‌گویند گذشته از اینکه از جنبهٔ ادلّهٔ فقهی حرف نادرستی است، منطقاً هم حرف نادرستی است، مخصوصاً شواهد تاریخی در این مطلب زیاد است.

□

«یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنوا اِذا جاءَکُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ فَامْتَحِنوهُنَّ» اگر زنان مؤمنه هجرت کنند (مقصود زنان مؤمنه‌ای است که شوهر دارند، اگرچه ظاهر آیه شامل غیر آنها هم می‌شود) آزمایششان کنید. این مسألهٔ آزمایش ـ عرض کردم ـ یکی از آن جهت است که زن تحت تأثیر جریانهای دیگر مانند ـ همان‌طور که خود پیغمبر اکرم فرمود ـ عشق به یک مرد مسلمان و امثال آن هم هست، و بعلاوه این خطر هست که این زن دروغ بگوید و در باطنش چیز دیگری باشد، خصوصاً اگر زیبایی‌ای داشته باشد بعد می‌آید زن یک مرد مسلمان متنفذی می‌شود و بعد ممکن است در روح این مرد مسلمان تأثیر کند. این است که قرآن می‌فرماید بدون امتحان قبول نکنید.

بعد می‌فرماید این امتحان برای شماست نه برای خدا: «اَللّٰهُ اَعْلَمُ

بِایمانِهِنَّ» برای این نیست که بعد بیایید به خدا اطلاع بدهید که این‌جور هست یا این‌جور نیست. این برای شما که انسانهایی هستید و احیاناً اشتباه می‌کنید لازم است.

«فَاِنْ عَلِمْتُموهُنَّ مُؤْمِناتٍ» اگر دانستید و یقین کردید (البته علم عادی؛ علم مثل آفتاب لازم نیست) و کشف کردید که اینها واقعاً مؤمنه هستند و از روی ایمان حقیقی آمده‌اند «لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَ لا هُمْ یَحِلّونَ لَهُنَّ» نه اینها به آنها حلالند و نه آنها به اینها حلالند. البته این تأکید است. ممکن است کسی بگوید اینها که به آنها حلال نیستند آنها هم به اینها حلال نیستند. ولی در عین حال، چون در یک مواردی ممکن است که تفکیک شود یعنی از یک نظر حلال باشد و از یک نظر دیگر حرام باشد، برای یکی حلال باشد برای دیگری حرام باشد (البته آن، موردش اینجاها نیست) [لذا به این صورت فرموده است.]

اهمیت «مهر» در ازدواج

«وَ آتوهُمْ ما اَنْفَقوا» جواب این سؤال است که تکلیف مسألهٔ مالی‌اش چه می‌شود؟ آنها که کافر حربی نیستند، قرارداد صلح با مسلمین امضا کرده‌اند؛ پس تکلیف خرجهایی که برای این زنها کرده‌اند (که در درجه اول شامل مهر می‌شود) چه می‌شود؟ قرآن می‌فرماید آنها را بپردازید. نفرمود که اینها را از همان زنها بگیرید و بپردازید یا صبر کنند وقتی زنها شوهر کردند و مهر جدیدی پیدا کردند از آن مهر جدید بپردازند، می‌فرماید شما بپردازید، یعنی از بیت‌المال بپردازید. «وَ لا جُناحَ عَلَیْکُمْ اَنْ تَنْکِحوهُنَّ اِذا آتَیْتُموهُنَّ اُجورَهُنَّ» و باکی نیست اگر با اینها ازدواج کنید ولی به شرط اینکه مهر به آنها بپردازید.

قرآن روی مسألهٔ مهر تکیه دارد، زیاد هم تکیه دارد که حتماً مهر در ازدواج باید باشد. این موج نامیمونی که امروز پیدا شده که عده‌ای با مهر

مبارزه می‌کنند، قرآن با این [فکر] مبارزه می‌کند.

«وَ لا تُمْسِکوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ». مقصود از «عصمتها» همان رابطهٔ ازدواج است. رابطهٔ ازدواج با زنان کافر را نگهداری نکنید. (نقطهٔ مقابل آن قضیه است.) اگر شما مسلمانید و زنتان کافر، دیگر نگهش ندارید، رهایش کنید. «وَسْئَلوا ما اَنْفَقْتُمْ وَ لْیَسْئَلوا ما اَنْفَقوا» باز مسألهٔ مالی مطرح می‌شود. حال اگر زنی کافر شد و رفت در میان کفار، تکلیف مخارجی که یک مسلمان به عنوان مهر و غیر مهر کرده چه می‌شود؟ می‌فرماید حق دارد آن مقداری را که خرج و انفاق کرده و مهر داده پس بگیرد؛ همچنان که آنها حق دارند آنچه را که خرج کرده‌اند بگیرند. «ذٰلِکُمْ حُکْمُ اللهِ یَحْکُمُ بَیْنَکُمْ وَ اللهُ عَلیمٌ حَکیمٌ» این است حکم خداوند که در میان شما حکم می‌کند؛ خدا داناست و خداوند کارهایش بر اساس حکمت و مصلحت است.

یک مسألهٔ دیگر اینجا مطرح می‌شود و آن این است که گاهی زنِ یک مرد مسلمان که [آن مرد] برای او به عنوان مهر و غیر مهر خرجها کرده کافر می‌شود و می‌رود، بعد هم دیگر دسترسی پیدا نمی‌شود که این مرد بتواند آن خرجها را پس بگیرد، در اینجا تکلیف چه می‌شود؟ قرآن می‌فرماید در چنین مواردی باز از بیت‌المال [پرداخت شود؛] صبر کنید یک وقتی اگر غنیمتی به دست آمد از همان غنیمت عمومی، ضرری را که این مسلمان از راه فرار زنش متحمل شده است جبران کنید: «وَ اِنْ فاتَکُمْ شَیْءٌ مِنْ اَزْواجِکُمْ اِلَی الْکُفّارِ» اگر چیزی از ناحیه زنهای شما، یعنی همان خرجهایی که کرده‌اید، از دست شما رفت و بعد نتوانستید بگیرید «فَعاقَبْتُمْ» بعد معاقبه کردید، یعنی به دنبال این کار ـ اینجا گفته‌اند مقصود این است که ـ یک غنیمتی به دست آوردید «فَاتُوا الَّذینَ ذَهَبَتْ اَزْواجُهُمْ مِثْلَ ما اَنْفَقوا» آن افرادی که از این نظر متضرر شده‌اند [ضرر آنها را] از بیت‌المال از این غنیمت جدید جبران کنید و به آنها بپردازید. «وَ اتَّقُوا اللهَ الَّذی اَنْتُمْ بِهِ

مُؤْمِنونَ» و بپرهیزید از خدایی که به آن خدا ایمان دارید.

فتح مکه به دنبال صلح حدیبیّه

این دو آیه‌ای که خواندم ـ همین‌طوری که عرض کردم و مفسرین گفته‌اند ـ بعد از صلح حدیبیه نازل شده است. آیهٔ بعد علی‌الظاهر ـ آن‌طوری که گفته‌اند ـ بعد از فتح مکه نازل شده است. ولی اینها چون مطالبش همه به یکدیگر وابسته است از این جهت فرق نمی‌کند که با هم نازل شده باشند یا نه. این آیه راجع به بیعت زنان است، زنانی که مسلمان می‌شوند و بعد می‌خواهند بیایند با پیغمبر بیعت کنند. عجیب این است که در مورد بیعت هم مثل مورد اسلام، همین طوری که مرد وقتی مسلمان شود آزمایش کردن ایمانش لازم نیست، اگر مردی با پیغمبر بیعت می‌کند [نیز] دیگر شروط خاصی در بیعت نمی‌گنجانند؛ ولی زنان که می‌آیند بیعت کنند قرآن یک شروط خاصی را [ذکر می‌کند و] می‌فرماید حتماً این شروط را قید کنید و اینها را در متن بیعت قرار بدهید.

همین‌طوری که عرض کردیم، صلح حدیبیه نتایجش از همهٔ جنگهایی که در گذشته بود بیشتر شد، چون صلحی بود که درست و دقیق در جای خودش صورت گرفت. مکه تقریباً زمینه‌اش آماده شد. در فاصلهٔ این دو سالِ صلح حدیبیه تا فتح مکه، عدهٔ زیادی مسلمان شدند. مسلمین هم آزادی پیدا کرده بودند و در مکه تبلیغ می‌کردند. دیگر اساساً رمقی از نظر روحی برای کفار باقی نمانده بود. تبلیغات دروغی که کفار کرده بودند (خیلی تبلیغات دروغ راجع به پیغمبر می‌کردند) بعد معلوم شد که همه‌اش دروغ است، و این آرزو در دل تودهٔ مردم مکه پیدا شده بود که مسلمان شوند.

شروط بیعت زنان

بعد از فتح مکه ـ که آن را هم پیغمبر اکرم به گونه‌ای فتح کرد که هیچ خونریزی واقع نشود و نشد جز یک شلوغکاری مختصری که خالد ولید کرد و پیغمبر اکرم هم از آن کار تبرّی جست ـ خواه‌ناخواه حتی همان دشمنان سرسخت اسلام هم آمدند و اسلام آوردند؛ گروه گروه مرد و زن می‌آمدند و اسلام می‌آوردند. مردها می‌آمدند و با پیغمبر بیعت می‌کردند و زنها هم می‌آمدند. البته ـ همان‌طوری که تاریخ و حدیث بیان کرده‌اند ـ وقتی زنها آمدند با پیغمبر بیعت کنند فرمود نه، من با زنها دست نمی‌دهم. مردها می‌آمدند دست می‌دادند و زنها می‌آمدند، فرمود نه؛ گفتند پس ما چگونه بیعت کنیم؟ فرمود یک ظرف آب بیاورید؛ دستشان را زدند در آن ظرف آب و درآوردند، بعد گفتند هر کس می‌خواهد با من بیعت کند دستش را در این ظرف آب بگذارد، این در حکم همان بیعت است.

قرآن می‌فرماید: «یا اَیُّهَا النَّبِیُّ اِذا جاءَکَ الْمُؤْمِناتُ یُبایِعْنَکَ عَلیٰ اَنْ لا یُشْرِکْنَ بِاللهِ شَیْئاً وَ لا یَسْرِقْنَ وَ لا یَزْنینَ وَ لا یَقْتُلْنَ اَوْلادَهُنَّ وَ لا یَأْتینَ بِبُهْتانٍ یَفْتَرینَهُ بَیْنَ اَیْدیهِنَّ وَ اَرْجُلِهِنَّ وَ لا یَعْصینَکَ فی مَعْروفٍ فَبایِعْهُنَّ» اگر زنان مؤمنه ـ که مدعی ایمان هستند ـ آمدند با تو بیعت کنند، این شروط را با اینها مخصوصاً قید کن، اگر با این قیدها آمدند بیعت کنند با آنها بیعت کن. اول، بیعت به اینکه شریک برای خدا قرار ندهند. این اصل اول. در بیعت هر مردی هم این اصل را گنجانده‌اند. (گفته‌اند موادِ اینجا بعضی اختصاص به زنان دارد، اکثرش مشترک است میان زنان و مردان، ولی در مورد زنانْ بالخصوص تصریح و روی آن تأکید می‌شود.) بعد از این دیگر گرد بت‌پرستی و شرک به هیچ وجه نگردند. این اولین شرط. «وَ لا یَسْرِقْنَ» دزدی نکنند. منظور آن دزدیهایی است که بعضی زنها گاهی دزدی می‌کنند ولی خودشان آن را دزدی نمی‌شمارند، یعنی دزدی از مال شوهر. از جمله

زنانی که آمده بود، هند زن ابوسفیان و مادر معاویه بود[1]. وقتی که حضرت رسول این جمله را خواندند: «وَ لا یَسْرِقْنَ» بیعت کنند زنان به شرط اینکه سرقت نکنند، گفت یا رسولَ‌الله! شوهرم ابوسفیان مرد خسیسی است؛ من چاره‌ای ندارم، اگر بخواهم [این کار را نکنم] باید از خرج زندگی‌ام بزنم. آنچه او می‌دهد با آن، زندگی اداره نمی‌شود، آیا می‌توانم [این کار را بکنم] یا نه؟ در صورتی که او خودش بر ابوسفیان مسلط بود و ابوسفیان بدون اجازه او کاری نمی‌توانست بکند.

«وَ لا یَزْنینَ» بیعت کنند به شرط اینکه زناکاری نکنند. هند گفت: یا رسولَ‌الله! یک زن شوهردار که زنا کردن در بارهٔ او معنی ندارد! عمر نشسته بود، قاه قاه خندید و خندید به طوری که به پشت افتاد. گفت معنای این خنده این بود که آخر من خودم در جاهلیت با تو حساب داشتم در حالی که شوهردار بودی.

«وَ لا یَقْتُلْنَ اَوْلادَهُنَّ» بچه‌های خود را نکشند. مخصوصاً تصریح کرده‌اند که ولو به نحو سقط.

---

۱. هند زن عجیبی است، خیلی زن زبانداری است و زن خبیثه‌ای هم هست و این همان کسی است که در اُحد با یک عده زنهایی شرکت کرده بود و اینها مردان کافر را تشجیع می‌کردند در جنگیدن. یک اشعار تصنیف مانندی هم بود که آن تصنیفها را می‌خواندند و کف می‌زدند و دف می‌زدند:

نحن بناتُ طارق ‌‌‌‌ نمشی علی النمارق
ان تُقبلوا نعانق ‌‌‌‌ أو تُدبروا نفارق

[ما دختران طارقیم، روی فرشهای گرانبها] راه می‌رویم، اگر شما بجنگید بعد می‌توانید با ما هماغوش باشید ولی اگر فرار کنید از شما جدا می‌شویم؛ و این زنها را تشویق می‌کرد؛ و کینهٔ پیغمبر اکرم و امیرالمؤمنین و حمزه را هم به شدت در دلش داشت، چون پدر و [برادر] و عمویش در جنگ بدر کشته شده بودند؛ [برادرش] به دست امیرالمؤمنین، پدرش به دست عبیدة بن الحارث و عمویش به دست [حمزه.]

ـ اولاد را مادر نمی‌کشد.

اولاد وقتی که بزرگ شود اغلب او را پدر می‌کشد، والّا بچه همین‌قدر که به دنیا آمد دیگر بسیار بعید است که مادر او را بکشد (البته باز هم اتفاق می‌افتد). در جاهلیت هم پدرها بودند که می‌کشتند، چون مسؤول انفاق بودند و بعلاوه عارشان می‌آمد (وَ لا تَقْتُلوا اَوْلادَکُمْ خَشْیَةَ اِمْلاقٍ)[1]. ولی زنها سقط جنین می‌کنند؛ چون هنوز بچه به دنیا نیامده که به او علاقه‌مند باشند. ببینید! این شرط مسلمانی بوده؛ شرط مسلمانی این است که زن سقط جنین نکند.

«وَ لا یَأْتینَ بِبُهْتانٍ یَفْتَرینَهُ بَیْنَ اَیْدیهِنَّ وَ اَرْجُلِهِنَّ» خلاصهٔ تعبیرش این است که بچه‌ای را که از جای دیگر آورده به ریش مرد نبندد؛ چون این باز حساب جداگانه‌ای دارد. زنا یک گناه است، بستن ولدالزنا به ریش مرد گناه دیگری است، گناه دوم است. اگر زنی زنا کرده است، بعد هم خودش [نزد شوهرش] اقرار می‌کند که این بچه مال تو نیست، بنابراین رابطه‌ای با تو ندارد [یک گناه مرتکب شده است، ولی اگر] بعد بیاید نسل را هم خراب کند و به دروغ بگوید نه، این بچه مخصوصاً مال توست [او مرتکب دو گناه شده است.]

«وَ لا یَعْصینَکَ فی مَعْروفٍ» امر تو را هم مطلقاً اطاعت کنند. امر پیغمبر یعنی سنت پیغمبر، دستور پیغمبر. تکالیف شرعی‌ای که پیغمبر از ناحیهٔ خدا ابلاغ می‌کند یک مسأله است، [دستورهای دیگری که دارد مسألهٔ دیگری است.] خود پیغمبر به عنوان اینکه خدا او را ولیّ امر مسلمین و حاکم مسلمین قرار داده است امرش مطاع است: «اَطیعُوا اللهَ وَ اَطیعُوا الرَّسولَ وَ

---

۱. اسراء / ۳۱.

أُولِى‌الْاَمْرِ مِنْکُمْ»[۱]. «اَطیعُوا اللهَ» یعنی در احکـامی کـه تشـریع شـده است، «اَطیعُوا الرَّسول» در دستورهایی که پیغمبر به حسب مـصالح مسـلمین در دورۀ خودش می‌دهد، «وَ أُولِى‌الْاَمْرِ مِـنْکُمْ» و دسـتورهایی کـه اولی‌الامـر می‌دهند. «وَ لا یَعْصینَکَ فی مَعْروفٍ» در کارهای خوبی که تو امر می‌کنی تمرد نکنند؛ اگر چنین بود «فَبایِعْهُنَّ» [پس با آنها بیعت کن] «وَ اسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللهَ» و برای آنها از خدای متعال استغفار کن، طلب مغفرت کن «اِنَّ اللهَ غَفورٌ رَحیمٌ».

خطر یهود

«یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنوا لا تَتَوَلَّوْا قَوْماً غَضِبَ اللهُ عَلَیْهِمْ قَدْ یَئِسوا مِنَ الْآخِرَةِ کَما یَئِسَ الْکُفّارُ مِنْ اَصْحابِ الْقُبورِ». آن سه چهار آیه‌ای که خواندیم اگرچه بـا ولاء کفار به ظاهر ارتباط نداشت ولی در باطن ارتباط داشت؛ مسأله این بود که یک زنی مسلمان می‌شود، شوهرش کافر است؛ رابطۀ این مسلمان با کافر چگونه باید باشد؛ یا مردی مسلمان است، زنش کافر است؛ رابطۀ این مرد مسلمان و زن کافر چگونه باید باشد؛ باز به آن مسأله مربوط است؛ ولی آیۀ آخر دومرتبه در کمال صراحت برمی‌گردد به همان مسألۀ ولاء کفار؛ ولی در اینجا خصوص یهود را نام می‌برد، یعنی بـه اصـطلاح خطر یـهود (الخـطر الیهودی به قول عربها) را گوشزد می‌کند. قرآن به مسألۀ خطر یهود تـوجه خاص دارد. در قرآن مسأله‌ای به عنوان خطر مسیحی که خصوصیت داشته باشد، و یا هر دین و مذهب دیگری، [وجود ندارد،] آن عنوان کلی دارد، عنوان خاص ندارد، ولی یهودی یک عنوان خاص دارد؛ به خـطر خـاص یهودی توجه می‌دهد: «یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنوا لا تَتَوَلَّوْا قَوْماً غَضِبَ اللهُ عَلَیْهِمْ» ای اهل ایمان! ولاء و دوستی و ارتباط نزدیک با آن قومی که خدا بر آنها غضب

---

۱. نساء / ۵۹.

کرده است [نداشته باشید،] ولاء آنها را نپذیرید.

بعد قرآن یک نکتهٔ دیگر ذکر می‌کند. آن نکته روحش این است که یهودیّت بیش از مقداری که دین باشد نژاد است و [یهودیان] در عین همبستگی کاملی که به عنوان یهودیّت با یکدیگر دارند، به اصول مسلّمی که موسی آورده از جمله معاد اعتقاد ندارند. اینها اصلاً به معاد اعتقادی ندارند. همین‌طور که مشرکین، کفار مشرک، عقیده‌شان این است که اگر کسی مرد دیگر تمام شد، دیگر نه حشری است و نه نشری، یهود هم این‌جور فکر می‌کنند. «قَدْ یَئِسوا مِنَ الْاٰخِرَةِ کَما یَئِسَ الْکُفّارُ مِنْ اَصْحابِ الْقُبورِ» اینها بکلی نومیدند از اینکه آخرتی در کار باشد آنچنان که کفار (مقصود از «کفار» در اینجا مشرکین هستند) از مردگان نومیدند. همان‌طوری که مشرکینِ منکر خدا در این جهت این گونه فکر می‌کنند، اینها هم در این جهت عیناً همین‌طور فکر می‌کنند. پس آیهٔ آخر دومرتبه برگشت به مسألهٔ ولاء.

ـ مقصود از اصحاب القبور چیست؟

اصحاب القبور یعنی مردگان.

ـ [نامفهوم]

اینجا را البته دوسه جور تفسیر کرده‌اند که من یک جورش را گفتم. بعضی می‌گویند «کفر» ستر و پوشاندن است و در اینجا کفار یعنی کسانی که اموات را دفن می‌کنند؛ یعنی همین طور که وقتی کسی میّت را دفن کرد دیگر بعد مأیوس برمی‌گردد از نظر اینکه او به دنیا برگردد، اینها هم از نظر اینکه آخرتی باشد در آن حد مأیوس هستند؛ ولی همان‌طور که تفاسیر دیگر گفته‌اند اینجا «کفار» یعنی این کفار معهود، یعنی مشرکین قریش، و معنی صحیح آیه همین است که آنچنان که این قریش مأیوسند از اموات که

دومرتبه محشور شوند، یهود هم مثل آنها فکر می‌کنند و مأیوسند.

□

دو رؤیا

ایام محرم نزدیک است و ایام ایام مصیبت است؛ و عجیب است که من در سال ۴۱ (سال فوت مرحوم آقای بروجردی) که دو سه ماه بود ایشان فوت کرده بودند (ایشان در ماه شوّال فوت کردند) در مثل همین ایام که محرم نزدیک بود و چند روزی به محرم بیشتر نمانده بود، ایشان را خواب دیدم (حال آن خواب کیفیتی دارد و به تفصیل است) و خودم معنی این خواب را نفهمیدم. شخصی بود به نام آقای حاج آقا احمد که قمی بود و فوت کرد. او عجیب تعبیر خواب می‌کرد. حتی خود مرحوم آقای بروجردی گاهی که یک خوابهایی می‌دیدند حاج آقا احمد را برای تعبیر می‌خواستند. من به آقای حاج آقا احمد تلفن کردم و تعبیر خواب را خواستم. من حقیقتش وجهش را نفهمیدم که او از کجای آن خوابی که من دیده بودم این‌جور فهمید. (آن وقتها من منبر نمی‌رفتم؛ مدتی بود منبر را ترک کرده بودم.) گفت معنی این خواب این است که منبر را ترک نکن؛ یعنی معنی این خواب این است که ــ حال تعبیر او چه بود یادم نیست ــ نوکری امام حسین را بکلی رها نکن. من دیگر به همان که او گفت عمل کردم و به تعبیری که او کرد ترتیب اثر دادم.

دیروز صبح بعد از نماز ــ که من معمولاً می‌خوابم ــ خوابیدم، خواب دیدم که یک مجلس معظمی است، همه اهل علم و علما هستند و ما یک جایی نشسته‌ایم و مثل اینکه انتظار داریم که آقای بروجردی وارد شوند و بعد گفتند ایشان عن‌قریب می‌خواهند وارد شوند. مجلس از جا حرکت کرد، مثل همان زمان حیاتشان؛ من هم به سرعت [تلاش] کردم که بلند شوم،

عبایم پیچید به دست و پایم، خودم را کشیدم به یک طرف و بعد عبایم را از دست وپایم باز کردم و بلند شدم. ایشان هم اتفاقاً آمدند همان جا که من نشسته بودم. جا را خالی کردم. مثل اینکه من می‌دانستم ایشان همین‌جا باید بنشینند که جا را آنجا خالی کردم. بعد دیدم ایشان رفتند روی صندلی و می‌خواهند برای مردم صحبت کنند، آنهم نمی‌خواهند درس بگویند، می‌خواهند منبر بروند. دیدم ایشان در منبر گفتند که «ما واعظها». من در عالم خواب تعجب کردم، با خود گفتم آقای بروجردی! (می‌دانستم ایشان در همان زمان منبر هم می‌رفتند؛ در دورهٔ مرجعیتشان مخصوصاً در بروجرد در ماه رمضان گاهی منبر هم می‌رفتند، ولی بالأخره ایشان مرجع تقلید بودند نه واعظ) چطور ایشان می‌گویند «ما واعظها»؟! نگاه کردم دیدم شال سفید هم به سرشان است. تعجب کردم.

بعد ـ خواب است، صحنه‌ها عوض می‌شود ـ دیدم ایشان در شهر دیگری هستند و در آنجا هم باز همین‌طور منبر می‌روند ولی با همان احترامات مرجعیتی که دارند. در یک باغی بود، همین قدر که آمدم پایین، یک وقت دیدم که ایشان در کنار آبی هستند و آنجا مثل اینکه می‌خواهند وضو بگیرند. فکر کردم بروم جلو، که یادم افتاد ما شاگرد ایشان بودیم، گفتم بروم دست آقا را ببوسم. رفتم آنجا و دیدم ایشان پشت سر هم صورتشان را زیر آب می‌کنند، بعد یکدفعه متوجه شدم، مثل اینکه جوی آبی بود و آب صافی داشت می‌آمد، دیدم ایشان صورتشان را داخل آب گذاشته‌اند، نصف صورتشان داخل آب است و نصف صورت بیرون، چشمها را هم روی همدیگر گذاشته‌اند، یک حالی، مثل حال استغراق عارفانه‌ای، مثل یک عارفی در حال استغراق که از دنیا و مافیها غافل است، حال گریه‌ای و این قلب مثل اینکه همین جور تپش می‌کند و ناله می‌کند و اسم مبارک حضرت امام حسین را می‌آورند: ای حسین، ای حسین فرزند علی، ای حسین فرزند

زهرا؛ همین‌جور ناله می‌کند و ناله می‌کند، برای خودش؛ یعنی خودش برای خودش دارد روضه می‌خواند و خودش هم دارد همین‌جور گریه می‌کند، آنهم چه‌جور گریه‌ای، نه گریه‌ای که اثرش در اشکش خیلی نمایان باشد؛ یک حالتی که اصلاً مثل اینکه حس نمی‌کند که دنیایی هم وجود دارد؛ یعنی این‌طور غرق شده در امام حسین!

بعد که بیدار شدم، یادم افتاد که آن خوابی هم که من چند سال پیش دیدم دو سه روز قبل از محرم بود. حالا هم باز می‌بینم که چند روز قبل از محرم است ...[1] چند کلمه هم دعا کنیم:

باسمک العظیم الاعظم الاعزّ الاجلّ الاکرم یا الله ...

پروردگارا دلهای ما به نور ایمان منوّر بگردان.

پروردگارا به ما توبهٔ قبل الموت عنایت بفرما، به ما راحت عند الموت روزی بفرما، مغفرت بعد الموت را شامل حال ما بگردان.

پروردگارا پرده‌های غفلت را از جلوی چشمها و گوشها و دلهای ما به لطف و عنایت خودت بردار، توفیق توبه و اخلاص به همهٔ ما عنایت بفرما، بیماریهای روحی و جسمی ما را به کرم و لطف خودت شفا ببخش. پروردگارا اموات ما مشمول مغفرت و عنایت خودت بفرما.

---

۱. [چند ثانیه‌ای از بیانات استاد شهید متأسفانه ضبط نشده است.]

فهـرست آیات قـرآن کریـم

□

فهرست احادیث

□

فهرست اشعار عربی

□

فهرست اشعار فارسی

□

فهرست اسامی اشخاص

فهرست اسامی
کتب، مقالات، نشریات